محمد علي المحمود

تكفير التنوير

قراءات تنويرية على ضوء ممانعة التطرف السلفي



الانتشار العربي

تكفير التنوير

قراءات تنويرية على ضوء ممانعة التطرف السلفي

محمد علي المحمود

تكفير التنوير

قراءات تنويرية على ضوء ممانعة التطرف السلفي

مؤسسة
الانتشار العربي

محمد علي المحمود

تكفير التنوير

قراءات تنويرية على ضوء ممانعة التطرف السلفي

الانتشار العربي

ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffiusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-388-2

الطبعة الأولى 2013

المحتويات

الإهــداء

إلى . . .

أوّلِ عَلَمٍ مُستنير ألتقيه في مجتمعي السلفي، أوّل علم ألتقيه وجهاً لوجه، أوّل نبضة من نبضات التنوير الحيّة التي تفاعلت معها؛ بعدما كانت علاقتي بالتنوير مجرد تفاعل نظري على مستوى الحرف الجامد والورق البارد، إلى:

أستاذي الدكتور / مصطفى بكري السيد

هذا الرجل النبيل المستنير، الذي كان يختصر لي ذكاء لبنان وجمال لبنان؛ بكل ما فيه من ذكاء معرفي، وجمال أخلاقي.

تحية وتقديراً يبعثهما الوفاء بعد أمد؛ حين لا نملك ـ نحن أشقياء الحرف ـ إلا عجز الكلمات عن الوفاء.

مقدمة

نشأت في مكان سلفي وزمان سلفي. أول ما تفتح وعيي على الواقع، كان على مقولات السلفية في أشدّ صورها تطرفاً وإقصاء للآخر؛ حتى وإن لم يكن الإقصاء ظاهراً في ممارسات عنف مُتعينة في الواقع. ربما لأن البيئة كانت سلفية خالصة، فلم يكن ثمة من يتجسّد الإقصاء من خلاله، لم يكن ثمة ضحايا ملموسة؛ لأنه لم يكن يُتصوّر ـ مجرد تصور ـ أن يعلن أحد في تلك البيئة السلفية البدائية المنغلقة أنه غير سلفي، فضلاً عن أن يتطاول جرأة؛ فيعترض على هامش من هوامشها التي لا تقبل النقاش.

للأسف، وُلدت وفي فمي ملعقة سلفية. إذا كان هناك من يولد وفي فمه ملعقة من ذهب، أو ملعقة من صفيح، أو ملعقة من وردة حمراء أو صفراء، فأنا الذي رضعت ثدي السلفية قبل أن أعرف ما هي الملاعق، بل قبل أن أعرف الرضاعة ذاتها. كانت هوية خانقة سبقت كل الهويات، ومن ثَم اختصرت كل الهويات، سبقت حتى الاسم، بل سبقت الكينونة، إذ أنا في مثل هذه الحال كائن سلفي قبل الولادة، وقبل أن يُعرف جنسي: أذكر أم أنثى.

وعندما بدأت أعي ما حولي، لم يكن ما حولي إلا يباًبا سلفياً. المحرمات السلفية تأخذ علي الدنيا ـ رغم صغرها ـ من أقطارها. عالم واسع من المحرمات القطعية التي تحتل كل مغرز إبرة في هذا الفضاء الضيق بدرجة اتساعه، الذي لا يتنفس الحلال من خلاله إلا مقموعاً مدحوراً بحيث لا يكاد يُرى ولا يكاد يُبين. تسكت الأصوات وتخفت وتخشع، فلا تسمع إلا همس القهر اللاهب الذي له اليد الطولى في كل شيء، بل في اللاشيء؛ فيما يجب أن يكون عليه هذا اللاشيء لو قُدّر له أن يكون!.

أذهب إلى المدرسة، ذلك العالم الذي يُفترض أنه آت من بعيد، من وزارة ما، في مكان ما، آت بشيء من الاختلاف، ولو في قليل من قليل. لكن يتبين لي لحظة

الدخول إلى (المعتقلات) أنه الأقرب من كل بعيد. مدارس هي مصانع للتعليب السلفي، تشدني آلاتها المرئية واللامرئية من أطراف ذاكرتي لتجبرني على التدين قسراً، وعلى استساغة ما أتجرعه ولا أكاد أسيغه، في وقت مكان فيه موت الروح يتسلل إلي من كل مكان وما أنا بميت، فلا تزال فيّ بقايا إنسان تتمرد على مشاريع المسخ وبرامج قتل الإنسان.

أظن لسنوات وسنوات، أن الدنيا هي هكذا، على هذا النحو القاتم الخانق لعوالم الجسد والروح. لا شيء في هذا المكان ولا في هذا الزمان؛ إلا الإنسان بوصفه مشروعاً للموت المؤجل. ولا تكون سنوات المراهقة، سنوات انتفاضة الحياة، إلا وعياً بهذا المشروع، وأنه البداية والنهاية، الوسيلة والغاية، وما الحياة في بحر هذا المشروع إلا ذنب كبير يجب تحديده وتشذيبه ونزع كل ما يمكن أن يمنحه فرصة للنماء.

من خلال صورة عابرة شاردة، من خلال سطر يهرب كالأفعى إلى حيث لا يُرى، من كلمة تسقط من جيب مسافر عابر، أحس أن ثمة عالماً غير هذا العالم السلفي المخنوق. لكن، تبقى المدرسة كمؤسسة تنتظمها مؤسسات، توحي لك بأن ليس ثمة من طريق غير هذا الطريق، فإما أن تُقتل على يديها، وإما أن تموت منتحراً على طريقتها، ولا خيار لك.

مع كل هذا بقيت بوابة الشعر مُشرَعة، بقيت نافذة مفتوحة على السماء لا على الأرض. بقي الشعر أشجع المتمردين وأقوى الصامدين، وأوفى الأوفياء للحياة. الشعر هو الشيء الوحيد الذي استعصى على بيت الطاعة السلفي، وأعلن نفسه متمرداً بل عاصياً، ولم يستطع أحد أن يجبره على أن يكون من أدوات القمع والتنميط وتبديد معالم الإنسان في الإنسان.

قادني الشعر إلى عالم الأدب في المكتبة العامة. أصبحت في عالم إنساني واسع الأفق، يمتد من الملك الضلّيل، ومن الغلام القتيل، ومن صنّاجة العرب، إلى السيّاب وعبدالوهاب البياتي ونجيب محفوظ وطه حسين والعقاد، مرورا بأبي نواس وأبي تمام والمتنبي والمعري والأغاني للأصفهاني. انفتح الفضاء مرة واحدة على كل الضديات التي تتمرد على عوالم السلفية حتى في عقر دارها وبلسانها. لم يكن لها حيلة، فالأدب هكذا، وإلا فليس أدباً، هو هكذا منذ كان، ولن يتغير، والشعراء يتبعهم الغاوون.

بعدما دخلت الجامعة، وكانت ذات هوية سلفية معلنة (لم تكن جامعة بحق، بل مجرد معسكرات سلفية للتطويع والترويع والإخضاع والإخناع)، لم أكن أستطيع أن أستعلن بكل قراءاتي. ورغم كون كلية اللغة العربية التي سجلت فيها هي الأكثر انفتاحاً، فقد كانت محكومة بخط سلفي عام لا يستطيع أحد الخروج عنه ولو همساً، وإلا أخرج منها مذموماً مدحوراً.

في مثل هذه الجامعة السلفية العتيدة، كان لا بد أن تلقي بعقلك جانباً قبل أن تدخل حرمها الذي تعتبره السلفية من أملاكها الخاصة، بل الخاصة جداً. طبعاً، يمكنك أن تستعيد عقلك بعد أن تخرج، ولكن لا يجوز أن يُقبض عليك متلبساً بعقلك في أي ساعة من ساعاتها الطوال؛ وإلا فهي نهايتك، ولن تجد لك ولياً ولا نصيراً.

مع أن التنوير يتأكد؛ كلما كان الظلام كثيفاً، إلا أن كلية اللغة العربية كانت محكومة بالكليات الشرعية التي تجاورها في المكان ذاته. لم يكن هناك من يجرؤ على أن يمتدح التنوير بكلمة، أو يشير إلى العقلانية ولو من بعيد، لم يكن هناك من يمتلك شجاعة إيقاد شمعة في هذا الظلام الحالك؛ إلا ما كان من الدكتور: مصطفى بكري السيد، الذي غامر بذكاء، وكانت بوابة الأدب له بوابة تنوير وتحرير، وكان يسعى إلى فتح آفاق العقل قدر ما تسمح به ظروف الزمان والمكان.

بعد التخرج، والاشتباك مع مقولات التنوير عند فلاسفتها الكبار، كان لا بد من استحضار التنوير في بيئة لا تزال تعاني فقراً مدقعاً في رواج الأطروحات التنويرية. وكان لا بد من أن يتم ذلك عبر وسيلة تثقيفية واسعة الانتشار. وقد اتخذت من جريدة (الرياض) وسيلة لذلك؛ خصوصاً وأنها تحمل هذا الهم التنويري على مساحة واسعة النطاق.

لا يمكن الحديث عن التنوير بدون الحديث عن نقيضه في الواقع (= الخطاب السلفي). كان أبرز ما يميز الخطاب السلفي هو عداؤه التاريخي للعقل. الاسترابة بالعقل، بل محاربته، هو ما يكاد يمنح السلفي هويته السلفية، فلا سلفية بلا خطاب مضاد للعقل، ومؤيد وداعم للنقل، ومُشرّع للتلقين كحركة اتباع، وليس كآلية تعليم فحسب. ومن هنا كانت المقالات التي تسائل غياب العقل، وتحاول استنباته بطريقة أو بأخرى.

كما أن التسامح القائم على الرؤية العقلانية هو العدو الآخر للخطاب السلفي.

وبدون التعصب والانغلاق وإلغاء الآخر، لا يمكن أن تتجذر السلفية، لا في الخطاب ولا في الواقع. الإسلام المعتدل، الإسلام المستنير، هو العدو الأول للسلفية والسلفيين. ولا شك أن السلفيين سيحاربون الإسلام المستنير، وسيرمونه بكل التهم التي يتصورون أنها ستنفر الناس منه؛ لأن وجودهم وحضورهم الفاعل في الساحة مرتبطان بغيابه؛ والعكس صحيح.

لقد جاءت هذه المقالات لتكون إسهاماً في صناعة واقع تنويري، لصناعة بديل للواقع السلفي الراهن، لإرساء قيم التنوير: الحرية والعدالة والمساواة، ولتعميم الرؤى العقلانية، وللانتصار للعلم ضد الجهل، وضد كل ممارسات التجهيل، ولتفعيل دور الإنسان، وللتشريع للانفتاح، في وسط اجتماعي طارد لكل هذه القيم؛ بفعل قوة ونفوذ الخطاب النقلي الاتباعي الانغلاقي السائد محلياً.

آمل أن تمثل هذه المقالات إسهاماً في ترسيخ ملامح خطاب تنويري لا يجافي الإسلام، بل يستند إلى مقاصده ورؤاه العامة، وأن يكون مقدمة للخروج من النفق السلفي المظلم الذي بات يجني على الواقع بقدر ما يجني على الإسلام ذاته، وأن يمثل خطورة تحريرية متواضعة، من شأنها أن تقود الإنسان هنا إلى غد أفضل، أفضل من اليوم ومن الأمس.

محمد بن علي المحمود
القصيم ــ البكيرية
عصر الأحد 4/ 11/ 2012مـ

التمهيد

1 ـ أوروبا وعصور الظلام . . . كفاح العـقـل المستنير

يدّعي الخطاب التقليدي الإسلامي أنه حالة استثنائية، حالة مُعفاة من قوانين التاريخ. ويقصد بذلك التأكيد على أن تقليديته لا تشبه التقليديات الأخرى، التي واجهت الحداثة، ومن قبلها أطروحات النهوض. فهو ـ بزعمه ـ ليس سبباً في التخلف، ولا شريكاً في المآسي التي تنخر جسد الأمة، ذلك الجسد الذي يمارس هذا الخطاب عليه فعله من فجر التكوين. كما أنه ـ ولهذا السبب بزعمه ـ لن يكون مآله إلى التلاشي؛ كما هي حال الخطاب التقليدي الكنسي الأوروبي، ذلك الذي اندثر بفعل قوة الدفع التنويري في القرن الثامن عشر. فذاك خطاب ـ وفق ادعاءات السلفيين التقليديين لدينا ـ محكوم عليه بالزوال، لا بسبب كونه تقليدياً، وإنما لأنه كان خطاباً تقليدياً يقوم على قواعد قابلة للانهيار. أي إن التقليدية ـ كصفة للخطاب ـ ليست هي المعضلة، وإنما المعضلة متحددة في مضامين الخطاب.

هـذا ما يُلِح عليه ويؤكده ـ دائماً ـ السلفيون التقليديون، الذين هم سدنة الكهنوت الإسلامي الراهن. إنهم يريدون أن يظفروا من جماهير المسلمين باعتراف يُشرّع لهذا الاستثناء، ويجعله حقيقة ولو على مستويي: الادعاء والتصديق.

حسب هذا الزعم؛ هناك تقليديتان. الأولى: التقليدية اللاإسلامية (كما هي الحال في الديانات الأخرى). وهذه هي التقليدية ذات المبادئ / المضامين الزائفة. وبما أنها كذلك، فمن الطبيعي أن تكون سداً منيعاً ضد كل فكر أو كل عمل يتغيا التطور والتقدم، لا بسبب تقليديتها، بل بسبب زيف تصوراتها اللاهوتية الخاصة؛ كما يقرر ذلك علماؤها الراسخون!.

والثانية: التقليدية الإسلامية (= السلفية / الأصولية). وهي التقليدية القائمة على

صريح الحقائق وصحيحها؛ كما تدّعي. ومن هنا، فالأولى، تجري عليها قوانين التاريخ، وتخضع لشروطه ضرورة. بينما الثانية استثناء تاريخي، أي إنها تُمثّل وجهاً من وجوه الإعجاز العابر لقوانين التاريخ. ولهذا، تدعي السلفية التقليدية أنها الحق الباقي، وما سواها فباطل زائل لا محالة.

من هنا، تزعم السلفية ـ بيقين جازم ـ أن معركتها مع التحديث محسومة منذ البداية. فالتحديث (الذي تصفه بالتغريب) سيتراجع وينحسر ـ حتماً ـ، بينما هي ستتقدم، وستستلم قيادة المجتمعات الإسلامية، بل ستتولى قيادة البشرية (كما يؤكد ذلك سيد قطب، ومحمد قطب، بإلحاح شديد)؛ حتى وإن كان العالم كله يسير في الاتجاه المعاكس.

كان لا بد من كشف زيف هذا الاستثناء الذي تراوغ به السلفية؛ لتذود عن حياضها. لكن، وبما أنه لم يكن من الممكن الدخول في جدال مباشر مع سدنة الكهنوت الإسلامي السلفي؛ لأنه لن يسمح بمثل هذا ابتداء؛ فقد كان الحديث عن كفاح العقل المستنير في أوروبا، يعكس مساءلة مباشرة ـ ولكن، مأمونة ـ للكهنوت الإسلامي السلفي الراهن. ولهذا؛ سنرى ـ بوضوح ـ أن الحديث عن عصور الظلام الأوروبية، هو حديث ـ بالصفات المتطابقة ـ عن عصور الظلام السلفية التي تُخيّم على عوالمنا بكل إصرار وعناد.

إننا لن نحتاج إلى كبير جهد في تأكيد التطابق بين ظلامية أوروبا في القرون الوسطى وظلاميتنا الراهنة. فالحديث عن التجربة هناك، هو حديث صريح عن التجربة هنا. وهذا سيضع النقاط على الحروف بأوضح مما تفعل القراءة المباشرة، أو ـ أقله ـ هذا ما نأمل أن يكون.

ـ 1 ـ

لا يستطيع أكثر المفكرين المعاصرين تعصباً ونرجسية، أن ينكر، أو حتى يتجاهل، حقيقة أن الأفق المعاصر للوعي، هو أفق غربي بامتياز، وأن الغرب كان ـ ولا يزال ـ هو مصدر النظريات المعرفية المعتمدة، وصانع الأسئلة الكبرى، ومقرر مسارات المعاصرة، ورائد الوعي الجموح. بينما بقية العالم من حوله ـ بما فيه العالم

الشرقي؛ المتقدم في سياق التقانة ـ يبقى مُتمحوراً حوله، متطلعاً إلى آفاقه التي لم تَتخلّق بعد، بوصفها المستقبل الذي يصنع التاريخ.

إن هذا العالم الغربي الذي يمثل حقيقة الاستنارة في أبهى صورها الممكنة حتى الآن، هو ـ في الوقت نفسه ـ الوجود المادي المُتعيّن للتصورات العقلانية التي صنعها العقل في رحلته المُمتدة لأكثر من أربعة قرون. انتصارات العقل، وإحداثيات الواقع التي تستجيب له، وتدعمه في آن، هي الجدلية التي خلقت العقلانية الغربية، منذ زمن التنوير، وإلى أزمنة ما بعد التنوير، الأزمنة التي تتراءى لنا في صورتها التي هي عليه الآن.

لم يخرج العقل المستنير من فراغ، لم يأت هذا العقل من سديم الأزل، لم يُخلق هكذا ابتداء، وإنما خرج من رحم الظلام، متوقداً بصراعه الحتمي والجدلي مع قوى الظلام.

لكن، إذا كان صراع العقل المستنير مع قوى الظلام، هو الذي صنع هويته من خلال النقيض، فهل يستطيع هذا الظلام الحالك المُصمت، أن يوجد مكونات هذا العقل المستنير الذي سيبدد الظلمات فيما بعد؟. طبعاً، لا. فلا بد من أن تأتي مكونات هذا العقل من عالم آخر، من زمن مغاير، زمن كان للعقل فيه مكان، وللتعقُّل فيه إمكان. وكان الزمن الإغريقي، هو الجذوة المقدسة التي اصطلى بها هذا العقل الأوروبي، حتى أوقد شموع المعرفة للإنسانية جمعاء.

ـ 2 ـ

يرى بعض الباحثين أن الرجوع الأوروبي، في أواخر القرون الوسطى، إلى الزمن الإغريقي خصوصاً؛ كان سببه الاتصال التاريخي ـ الطبيعي، الذي يربط التاريخ الأوروبي بتاريخ الإغريق، أي إنه كان رجوعاً تلقائياً إلى جذور الذات، وليس رجوعاً واعياً مدركاً خطواته، أي إنه كان واعياً أنه بهذا الرجوع يمارس التعقل من خلال التاريخ. لكن، ومع أن هذا التقدير فيه كثير من أوجه الصحة في قراءة ما حدث قبل سبعة قرون، إلا أنه يتجاهل ذلك المستوى (النوعي) من التفكير، ذلك المستوى العقلاني الذي شكّـلَ إغراء واعداً لكل من تماس معه، حتى ولو لم يكن هو وإياه في سياق تاريخي واحد، بل حتى وإن كانت البنية الذهنية لمتلقيه في حالة تناقض عميق معه، أو مع بعض مكوناته.

إن كل التجارب البشرية التي دخلت مع التراث الإغريقي في علاقة ـ مهما كانت درجتها ـ خرجت من هذه العلاقة وهي تنطوي على تغيّر ما، إيجابياً كان أو سلبياً؛ حسب طبيعة التلقي التي تمت بها مواجهة ذلك التراث العقلاني العريق.

لقد أصبح من بديهيات الدراسات التي تتناول تاريخ الفكر، أن الثقافة الإغريقية انطوت على مستوى نوعي من التفكير، مستوى يختلف عن كل صور التفكير السابقة عليه. فالإغريق هم أول من استخدم العقل بطريقة منظمة، وهم أول من اهتم بنسج النظريات العامة التي تعالج الإشكاليات الكبرى. كما أن تراثهم يتضمن كثيراً من المقدمات التي قامت عليها العلوم الفلسفية والنقدية والسياسية والنفسية والاجتماعية. إنها بذور لا يستهان بها، تم وضعها في سياق نظري عام. وهذا يدل على أنها لم تكن مجرد خواطر عابرة، وإنما كانت اشتغالاً عقلياً واعياً كُنه ممارسته. وهذا هو أساس العلم.

إن هذا التاريخ الإغريقي ـ وليس غيره ـ هو الذي رجع إليه الأوروبيون؛ عندما أخذوا ـ بداية من القرن الثالث عشر الميلادي يتململون ـ ببطء ـ من حالة الانحطاط؛ عندما شرعوا في رحلة استحياء العقل، بعد أن طمرته القرون الوسطى التي امتدت لألف عام، بداية من القرن الخامس الميلادي، وحتى القرن الخامس عشر، الذي سُبق بقرن أو قرنين من التمهيد البطيء للإفاقة من غيبوبة هي أشبه بالمَوات.

ألف عام، ليست ـ بطبيعة الحال ـ كتلة صامتة من الظلام الحالك، ولكنها ـ في مجمل سياقاتها ـ تمثّل ضموراً شديداً في مكانة العقل؛ تقديراً وتفعيلاً. يقابلها ـ كبديل حتمي ـ حالة تعزيز أعمى لليقينيات الماورائية الموروثة، وتوظيف عام وشامل ومبرمج للخرافة، إلى درجة اعتبارها علماً!.

ـ 3 ـ

لم تنتهِ هذه القرون المظلمة بين عشية وضحاها، وإنما احتاج التخلص منها إلى أكثر من ثلاثة قرون من الكفاح الفكري والعلمي. بل، ربما كان التخلص التام من هيمنتها، لم يتحقق إلا في نهاية القرن الثامن عشر، أي إن خمسة قرون أو أكثر، امتدت من القرن الثاني عشر، إلى القرن الثامن عشر، كانت ميداناً للصراع الفكري، في محاولات لا تيأس؛ من أجل تنصيب العقل المستنير من جهة؛ و من أجل تجفيف ما بقي من مستنقعات الظلام من جهة أخرى.

هذا التمرحل في عملية التحول، يدل على أن الحد التاريخي الفاصل، الذي كثيراً ما تُظهره عمليات التحقيب التاريخي، هو حَدٌّ لا وجود له في الواقع، إذ هو ـ في حقيقته ـ مجرد مسألة (نسبية) تُطرح للتوضيح والتقريب؛ لأنه لا يوجد حدث واحد، ولا قرار واحد، ولا مفكر واحد، يمكن أن ينقل الوعي من عالم الخرافة إلى عالم العقل.

طبعاً، وكما يعرف الجميع، كانت العصور المظلمة، هي عصور هيمنة الكنيسة، وتحكّمها في مجالي السلطة: الروحي والزمني. كان الوعي بمجمله دينياً، والعقل ـ كنشاط مدني / علماني غائباً ومُغيّباً. لكن، ومع هذا، فالكنيسة لم تزعم يوماً أنها ضد العقل، ولا أنها تعادي العلم صراحة. فهذا لو حدث ـ احتمالاً ـ ؛ لكان كفيلاً بزعزعة الثقة بها عند مريديها، وهم الأغلبية الساحقة من الأوروبيين.

إذن، كان للكنيسة عقل، ولكنه كان رهنَ الاعتقال. كان لعقل الكنيسة كل المواصفات وكل الصفات، إلا صفة التفكير والنقد والفحص والمساءلة. كان عقلاً بلا عقل! . كان عقلاً يتدروش على المنقول، ويخضع لشهوتي المال والسلطة، مهمته أن يبرر، وأن يعزز، وأن يكرر، وأن يدعم اليقين والجمود، دعماً بلا شروط ولا قيود ولا حدود، ومن ثمَّ، يحافظ على مكتسبات الكهنوت.

ـ 4 ـ

القديس أوغسطين ـ من حيث هو روماني ذو ثقافة إغريقية ـ زاوج بين المبادئ المسيحية، والعقل اليوناني، وذلك في بدايات القرن الخامس الميلادي. حاول إنتاج ما يمكن أن يسمى: معقولية الدّين. ولهذا اعتبر ـ بحق ـ من المؤسسين الكبار للمسيحية؛ إذ أصبحت المسيحية ـ بفضله ـ تمتلك الأطرَ النظرية التي تحجب التناقض الصريح داخل الرؤية اللاهوتية المسيحية، كما أصبحت قادرة على أن تعقلن الخرافة الصارخة المتجلية في ممارسات رجال الكهنوت! .

لا شك أن هذا العمل التلفيقي سيقنع البسطاء والسذّج، وسيؤكد لهم بأن ما ليس معقولاً في تراثهم الديني، أصبح معقولاً، فقد قام أوغسطين بـ (درء تعارض العقل والنقل)، وأقام الصلح بينهما؛ فأصبح المنقول الصحيح موافقاً للمعقول الصريح؛ كما تهرف بذلك السلفيات الخرافية في كل مكان وفي كل زمان (ابن تيمية مثالاً).

إذن، ليس هذا عقلاً مجرداً، ليس عقلاً ينتمي إلى عالم العقل، وإنما هو (عقل) تمَّ وضعه لخدمة المسيحية (المسيحية في وجودها المؤسساتي) التي يستعين بها كثيرون إلى منافذ سلطوية، ومكاسب دنيوية، هي ـ في بُعدها الغائي ـ مطامع ومطامح شخصية في منتهى الابتذال. وحتى ما قام به القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر، من إدماج الفلسفة الأرسطية في المسيحية، لم يكن تعقيلاً حقيقياً للمسيحية، ولكنه كان تديينًا للعقل. وعلى هذا؛ لم تربح ـ حقيقة ـ المسيحية، ولكن خسر أرسطو، ومن ورائه العقل.

فيما فعله هذان القديسان، لم يكن هناك عقل فاعل، وإنما هناك عقل معتقل بتفاصيل التهويمات الكنسية. هذا العقل استحال من ممارسة حرة ذات فاعلية متجددة، إلى آلية جدلية، مهمتها الدفاع عن النتائج اليقينية الإيمانية المحددة سلفاً في المؤسسة الكهنوتية.

العقل هنا، عقل لا ينتج، ولا يخترع، ولا يبحث، ولا يتساءل، وإنما يحفظ، ويُبلّغ، ويُقرّر، ويُثبت، ويؤكد، ويشرح. العقل هنا، مجرد قنطرة تعبرها الخرافة؛ لتتمكن من اعتقال العقول، ومن ثمَّ، تدميرها من الداخل؛ بتفريغها ـ عبر آليات تزييف الرؤية ـ من شروط العقل الأولى.

واضح جداً ـ بعد هذا كله ـ أن مثل هذا العقل الذي امتهن نفسه في خدمة الخرافة لم يعد عقلاً مُحرّراً للإنسان، وإنما هو عقل أسطوري، عقل يتم تقييد الإنسان به إلى قضبان الخرافة، ومنعه من ممارسة شرطه الإنساني الأوليّ: حرية التفكير. وطبيعي ـ حينئذٍ ـ أن يساعد مثل هذا العقل ـ المنفي للعقل حقيقة ـ على امتهان الإنسان، وأن يبرر الاستئثار، والقمع، ومصادرة الحريات، واضطهاد المفكرين، ويدعم نشر الخرافة والدجل باسم الدين.

ـ 5 ـ

بداية من عصور الظلام في القرن الخامس، لم يعد مسموحاً لأحد بمناقشة مسائل الدين المسيحي، ولا أن يرتاب في مشروعية الحق المقدس لرجال الدين. وساعد على هذا القهر اللاهوتي، أن المؤسسات الكنسية ترسخت وتجذرت في الواقع، وأصبحت لها مصالحها المالية التي ترعاها، والتي تتضخم يوماً بعد يوم. وكلما ازداد نفوذ الكنيسة، وتوسعت علاقاتها مع القوى المهيمنة، زاد قمعها، وضاقت

صدور رجال الدين بكل من يخترع لنفسه طريقاً غير طريقهم، أو يشتغل بعلوم ليست من علومهم؛ لأن ذلك كان من شأنه أن يهدد نفوذهم، ويحاصر مصالحهم التي كانت لا تتحقق إلا على حساب ملايين المقهورين.

عاش الناس في ظل أجواء خانقة، أجواء كئيبة، تبعث على الفساد والإفساد، وتقمع كل محاولات الارتقاء والنقاء. فقد كان على الإنسان الذي يريد أن يجد لنفسه عن مكانة ما، أن يحقق ذاته في مجتمعه، أن يحوز ـ ابتداء ـ رضا رجال الدين، وأن يقدم لهم الولاء الضمني أو الصريح، الذي يؤكد فيه أنه الخادم الخانع المطيع لهم، والذي لا يجرؤ على أن يعصيهم، لا في صغيرة ولا في كبيرة. وهو إذ يفعل ذلك، يفعله وكأنما يقوم بعمل طبيعي، كأنما يتدرج في خطوات منهجية؛ لأنه يدرك أنه لا وجود له ـ اجتماعياً ـ دون هذا الرضا الكهنوتي، ولا قيمة لما يقوم به ـ في اعتقاده وفي اعتقاد الناس ـ دون هذه المباركة التي تحقق له خَيرَي الدنيا والآخرة!.

يَزداد الأمر سوءاً ومأسوية؛ عندما يكون الإنسان المسيحي في عصور الظلام، من رجال الفكر أو الأدب. ذلك أن الاشتغال في الحقل المعرفي أو الأدبي، يعني أن هناك اشتباكاً ضرورياً مع المعاني المتعالية؛ لأن الإنسان لا يفكر في فراغ، وإنما في سياق ما هو فيه من فكر وواقع. وهذا يعني خطورة أن يحاول أحد ما، إنتاج المعنى المستقل، أي أن يحاول استخدام عقله؛ لخلق الرؤى، خارج نطاق الوصاية المفروضة على الجميع، وعلى رجال الفكر والأدب خصوصاً، بوصفه من أدوات إنتاج المعاني.

كل شيء يُمكن أن يَسمح به رجال الدين، وكل شيء يمكن أن تتسامح معه الكنيسة، إلا العقل المستقل بنفسه عن وصايتها، أي عن الانخراط في سياقات خرافاتها. وبما أن الإنسان ـ بطبيعته ـ يميل إلى التفكير والتجريب، ويكره الوصاية والإكراه، فقد عمد رجال الدين إلى سياسة الترغيب والترهيب؛ لقمع أية بادرة من بوادر التفكير العقلي خارج محاضنهم التي اعتبروها مراكز إشعاع إيماني، لا تخرج الحقائق إلا من مشكاتها.

لقد قام رجال الدين ـ ببسالة ـ بنشر المواعظ الدينية بكثافة هائلة، حتى أغرقوا الوجدان العام بها، تماماً كما يحدث اليوم في طوفان الوعظ الفضائي. وكانت هذه

المواعظ، تمتلئ بصور العذاب الرهيب والجحيم السرمدية، التي تنتظر المتنكرين لأوامر الله (أوامر الله بزعمهم، وإلا فهي أوامرهم البشرية المضمخة بأطماعهم ورغباتهم الخاصة)، كما تمتلئ بصور النعيم الدائم، والغفران الكامل للمطيعين الخانعين المُنقادين للدجل الكنسي؛ دونما اعتراض.

وإمعاناً في إلهاب العواطف، وتطويع الوجدان، وتدعيم الوعي الخرافي الذي يسهل اقتياده واستعباده، كانت تتخلل هذه المواعظَ قصصُ المعجزات والكرامات المزعومة للقديسين!، فبعضهم يزعم أن العذراء أنقذته من الغرق، أو ظهرت له في مصلاه، أو مشى على الماء. . .إلخ هلوسات المُخرّفين.

قد يعجب المرء أشد العجب، ويتساءل: كيف كان الناس يُصدّقون مثل هذا المستوى المُروّع من التخريف؟. ويغيب عنه أن هذا التصديق والتصفيق كان يحدث قبل عصور العلم، أي قبل القرن الخامس عشر الميلادي في الغرب المسيحي، حينما كان التفكير الأوروبي ـ بمجمله السائد ـ خُرافياً، والوعي الأسطوري هو المهيمن على تصرفات الناس. وهؤلاء الناس ـ كجماهير بائسة ـ معذورون إذ يفكرون بمثل هذه الطريقة، ويصدقون هذه المعجزات؛ لأن هذا كان هو أفق الوعي المسموح به ـ بل الممكن ـ في عصور الظلام. هم معذورون آنذاك، ولكن هل نحن اليوم معذورون، إذ ويا للأسف، ما زال بيننا ـ في هذا العصر، في القرن الواحد والعشرين ـ من يُصدّق بمثلها، أو بما هو قريب منها، ويبحث لها عن تبرير من داخل مقولات الدين!. والأشد مأسوية أن الطابع العام في دول العالم الثالث البائس النائم (وليس النامي)، لا يزال يتسامح مع هذا العالم الخرافي، بل يمنحه ـ أحياناً ـ شيئاً من التصديق.

ـ 6 ـ

كان الوُعّاظ الكنسيون في تلك القرون الوسطى المظلمة، يستخدمون (كل شيء)، في سبيل إشاعة التقوى والورع لدى عامة الناس؛ حتى يضمنوا أنهم لن يخرجوا عن طوعهم، وأنهم سيبقون أوفياء / سُجناء لمقولاتهم، وخانعين لنفوذهم المعنوي. إنها قصص مكذوبة، وأحاديث ملفقة، ودموع جارية، وأصوات متهدجة، يقوم بها رجال الدين ـ حقيقة أو تمثيلاً! ـ لتحقيق أكبر قدر من التأثير في قلوب

الجماهير وعقولها، تلك الجماهير التي تصبح ـ بعدما تتعود هذا الدجل ـ مُدمنة مثل هذا التخدير العقلي، بل مثل هذا الجنون الذي تظن أنه طريقها الأمثل إلى رضا الله، وأنها بهذا تُحقق الخلاص الأبدي، الذي تضمن به النعيم الأبدي في الآخرة.

تتحدد مكانة رجل الدين في السلم الكنسي، بمقدار ما يحقق من نتائج في سياق حركة تطويع الناس للتعاليم الكنسية. والناجح منهم في هذا المضمار، يعلو شأنه، وتكثر جماهيره، وتُصبح كلمته مسموعة بين الناس، ويغدو رأيه هو الرأي (المبارك).

ولأجل هذه المكانة العالية لرجال الدين في قلوب الناس البسطاء السذج، ولأجل أن يتوافر للإنسان الكسول رزق مضمون من موارد الكنيسة التي لا تنضب؛ أصبح الناس يتمنون أن يصبح أبناؤهم رهباناً في الأديرة، بل لقد كان بعضهم ينذر ابنه للدير؛ كي يحوز هذا الابن (والأب بالتبعية) تلك المكانة الاجتماعية التي كان يحظى بها (الراهب / الداعية / رجل الدين) في المجتمع التقليدي، كما يحظيان (= الأب وابنه: الناذر والمنذور) ـ علاوة على هذه الحظوة الدنيوية ـ برضوان الله وغفرانه!.

هكذا كانت العملية تُدار في وضح النهار، حيث إن هذا الطريق الكهنوتي الواضح، أصبح يضمن الدنيا، كما يضمن الآخرة. طريق النعيم العاجل والنعيم الآجل!. إذن، فلم لا يتسابق الناس إلى سلوك هذا الطريق الممهد الذي لا يحتاج إلى كثير عناء، بل كل ما يحتاج إليه مستوى عالٍ من غباوة فطرية، وكسل يصل إلى حد الكساح؟!.

بمثل هذه الثقافة تحددت قوانين الواقع وشروطه. ونتيجة لهذه الشروط التي كانت تحكم الواقع والإنسان، أصبح المجتمع ـ في حراكه العام ـ مهووساً بهذا الاتجاه الرجعي الخرافي. وبهذا شلّت الكنيسة وعي المجتمع، وأوقفت حركته الإيجابية، وشرّعت للجمود طوال فترة نفوذها في العصور الوسطى.

آنذاك، لم يكن هناك تعليم إلا ما كان ملحقاً بالكنيسة صراحة، ولم يكن هناك متعلمون أحرار، متعلمون مسموح لهم بممارسة نشاطهم العلمي؛ إلا رجال الدين. بل إن البدايات الأولى لنشوء المدارس لم تكن أكثر من مبان أنشئت حول مراكز الأديرة، أو كملحقات ثانوية بالكاتدرائيات.

من الواضح في هذه الحال، أن الكنيسة هي التي أسست لما تسميه ـ هي ـ: (علماً!). ومن حقها ـ حينئذٍ ـ أن تحتكره لنفسها؛ لأنها هي التي أنتجته، وهي التي ترعاه، وتضمن له الانتشار والاستمرار!.

لا شك أن الناس كانوا يخبطون في ليل بهيم من الجهل. وكان جهلهم يتعاظم ويتفاقم بقوة حركة التجهيل. ولهذا سهل التعالم عليهم، وسهل استغفالهم وتطويعهم واستعبادهم. وكان القساوسة ـ وحدهم ـ هم الذين يعرفون القراءة والكتابة، حتى لقد شاع أن كل من يعرف القراءة والكتابة فهو لا بد أن يكون قسيساً بالضرورة. وهذا كان نتيجة الواقع الذي جعل (العلم والتعليم) محتكرين من قبل السلك الكهنوتي. فلكي ينال الإنسان حظاً من التعليم، فلا بد أن يلتحق بسلك رجال الدين، فرجل الدين هو العالِم، والعالِم هو رجل الدين.

عندما نرى الأمور من خلال واقعنا الراهن؛ ندرك أن هذا الاحتكار كان حصاراً رهيباً على الإنسان، وعلى واقع الإنسان. وإذا كان من الواضح أن هذا الحصار المجحف حفظ المكانة (العليمة) المرموقة لرجل الدين، ومنعها عن كل أحد سواه؛ فلا يخفى أن الناس كانوا هم الضحية، إذ أدى هذا الاحتكار إلى استمرار عملية مصادرة العقل، إلى أن تصل إلى تلك الدرجة المروّعة، التي يصبح فيها مصدر الجهل والدجل والخرافة (= خطاب الدين) ـ في أعين الناس ـ هو مصدر العلم، ويغدو منتجو خطاب الجهل والتجهيل، محل تقدير واحترام وتبجيل، بوصفهم منتجي خطاب العلم والمعرفة، وصانعي الوعي الذي يتعالى بالإنسان عن وجوده المباشر والمحسوس (= وجوده الحيواني).

هكذا احتكرت الكنيسة المعرفة، أو ما كانت تسميه: معرفة. لكن ظهور الطباعة أنهى احتكارها التاريخي للكلمة المطبوعة، وأصبحت قدرتها على الرقابة أقل، وإن كانت ـ نتيجة الإحساس بخطر شيوع العلم ـ قد غدت أشد حرصاً على المنع، وأعنف في تتبع الممنوع؛ لأن الكتاب بعد الطباعة لم يعد ينسخ بالعشرات كما كان من قبل (= زمن الكتاب المخطوط)، وإنما أصبح عدد النسخ بالآلاف. ومن هنا فخطرها ـ كما يرى رجال الدين ـ أصبح أشد؛ لاتساع حجم القراء من جهة، ولتضخم عدد النسخ التي لا بد أن تتسلل ـ نتيجة الكثرة ـ من بين عيون الرقباء، من جهة أخرى.

ـ 7 ـ

لم يجد رجال الدين سبيلاً لمنع انتشار المعرفة إلا المنع!، ومصادرة الكتب. وهكذا يفكر التقليدي دائماً، في حال مواجهة الوضعيات غير التقليدية التي تنبعث له من الواقع، كتحديات غير مألوفة أو غير متوقعة. وهو سلوك (= المنع) غبي، لا يزال هو الخيار الأفضل لمواجهة / لقمع الأفكار غير المرغوب فيها في عالمنا العربي والإسلامي، هذا العالم الذي يبدو أن وعيه لم يلامس ـ بعدُ ـ العتبات الأولى للقرن العشرين.

إن إحساس رجال الدين التقليديين أن حزمة الأفكار التي يحملونها، لا تستطيع الصمود أمام العقل الناقد المتسائل، هو ما جعلهم يواجهون هذا الانفراج المعرفي الذي وفرته الطباعة، بإصدار فرمانات المنع المخزية، وبيانات التحذير والتهديد والوعيد، التي لا تدل على شيء أكثر مما تدل على مستوى الرعب الذي أحس به رجال الدين من حركة انتشار المعرفة بين الناس.

إنها أساليب ـ على قدمها في أوروبا ـ تشبه أساليب التقليدي اليوم، وفي كل يوم، وذلك في ملاحقة الكتاب، وإدانة مؤلفه وناشره، والتحذير من الاطلاع على بعض ما يُكتَب هنا أو هناك. إنها عقلية الوصاية التي تشكو رُهاب المعرفة. يقول وِل ديورانت، في كتابه: (قصة الحضارة)، ج 27، ص239 «وفي عام 1559 نشر بولس الرابع أول فهرس بابوي بالكتب المحظورة، وقد ورد فيه ثمان وأربعون طبعة مهرطقة للكتاب المقدس، وأوقع الحرم على واحد وستين طابعاً وناشراً. وقد فرض على كل كاثوليكي الامتناع عن قراءة أي كتاب نشر منذ سنة 1519 دون أن يحمل اسمي المؤلف والناشر ومكان النشر وتاريخه، وحرمت قراءة أي كتاب بعد ذلك لم يحصل على إذن كنسي. . .إلخ».

في هذا النص الموجز، نرى كيف أن رجال الدين الكنسي، وبذهنية التحريم، كانوا يُصادرون حرية الناس في القراءة والاطلاع. ولعل من الواضح أن هذا النص لم يكن ليصدر؛ لولا أن هناك اتجاهاً مضاداً، أي إن الناس أخذوا في التململ. ولولا أن رجال الدين أحسوا بأن نفوذهم في إبان العصور الوسطى ـ حيث لا يسمع إلا لهم ـ في طريقه إلى الزوال؛ لما قاموا بهذه الخطوة التي تضعهم في سياق حرب معلنة مع إرادات الجماهير وعقولها.

تولّى زمن هذا النص المؤلم وأمثاله من أوروبا، بفضل كفاح العقل المستنير، العقل الذي بدّد ظلام القرون الوسطى، وعرّى خرافات رجال الدين، ومهّد للحضارة المعاصرة. لكننا بعد أربعة قرون ونصف قرن، من هذا الفرمان البابوي، نسمع على امتداد العالم الإسلامي، من يقول: لا تقرأ هذا الكتاب، فهو حرام، ولا تُطالع هذه المجلة أو هذه الجريدة فهي حرام، ولا تشاهد هذا الـفيلم فهو حرام، ولا تتابع هذا المسلسل، فهو حرام، ولا. . .إلخ، فهو حرام!. مما يعني أننا لم نخرج بعد من القرون الوسطى، وأننا لا نزال إلى اليوم نعيش في القرن الخامس عشر الميلادي.

ـ 8 ـ

لم يكن رجال الدين المسيحي ليتخلوا عن نفوذهم الكبير، وهيبتهم المتغطرسة بسهولة؛ لأن المكتسبات كانت كبيرة، بل كبيرة جداً، بحيث كانت قادرة على أن تُمسِك بتلابيب القلوب والعقول. ولهذا فقد استماتوا حتى الرمق الأخير، في سبيل منع انتشار العلم، ومحاصرة الخطاب الفلسفي، عبر وسائل الرعب المتاحة كافة آنذاك. لكن، وبعد لأي، نجح العقل المستنير في زحزحتهم عن طريقه، إلى أن تم له ـ بعد جهاد طويل ـ تحقيق الانتصار الكامل عليهم في القرن التاسع عشر، حيث أصبح رجل الدين لا يهيمن إلا على الكنيسة وحدها، بل حتى هذه الهيمنة المحدودة تزعزعت ـ إلى حد كبير ـ في القرن العشرين.

من يتخيل ـ ولو للحظة ـ ملامح هذه الحالة التي وصل إليها النفوذ الكنسي في القرن العشرين، ويعود ـ بذاكرته ـ قليلاً إلى القرن السادس عشر، أو حتى السابع عشر، يدرك ـ بوضوح ـ أن هناك معجزة مـا، قد حدثت.

رجال الدين الذين كانوا يُشعلون النار في الأفنية الخلفية للكنائس، ومن ثم يُلقون فيها من يختلف معهم في بعض مفردات العقيدة؛ ليموت من يخالفهم احتراقاً، أصبحوا بعد ثلاثة قرون، يستجدون الناس؛ ليعترفوا بهم، ويقدمون التنازلات تلو التنازلات؛ ليظفروا بتسامح المجتمع معهم، ولينسى الناس أخطاء / جرائم الماضي البعيد.

لم يكن هؤلاء الأصوليون القُساة، الذين كانوا يُحرقون الناس أحياء باسم الدين، يستطيعون أن يفعلوا ما فعلوه من جرائم، لو لم يكونوا يُحكمون قبضتهم على أفكار

الناس ومشاعرهم، ويتصرفون في ماجريات الأمور، بقوة النفوذ الجماهيري الطاغي. يدل على هذا، أنهم لما فقدوا هذا الانقياد الجماهيري؛ جراء تطور الوعي الذي صنعه فلاسفة التنوير، لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً، حتى لمن يفضح ـ صراحة ـ أقدس مقدسات التاريخ الكهنوتي!، ويعرضه جهاراً في وسائل الإعلام بأنواعها؛ دون أن يطاله أي أذى. بل لقد أصبحوا ـ أحياناً ـ يخجلون حتى من مجرد الدفاع عن مفردات خطابهم الكنسي، ويكتفون ـ من ذلك ـ بالصمت المهين.

إن معظم الأفعال الوحشية التي قام بها رجال الدين، من تقطيع أجساد الناس أحياء، وإحراقهم على الملأ، كانت تتم بتأييد جماهيري؛ لأنها كانت تتم بدعوى الحفاظ على الدين، دين الجماهير، من خطر المُهرطقين. لقد شحنوا الناس بمفردات عقائدية، جعلوها ـ في تصورهم ـ هي (العقيدة الإلهية الصحيحة)، أو (العقيدة الصافية)، أو (العقيدة النقية). وقد صوّروا للناس أن من يُخل بمفردة واحدة من هذه المفردات التي تبنتها الكنيسة في تاريخها الطويل، فهو مبتدع أو مارق أو مهرطق، يسعى إلى هدم الدين الصحيح، وصد الناس عن الطريق القويم. ولهذا كان الناس ـ جراء شحنهم بهذا الوهم ـ يؤيدون ـ بكل قوة وبكل إصرار ـ هذه العقوبات الوحشية، بل يتفرجون عليها بكل سرور وابتهاج.

ـ 9 ـ

كان الأصوليون المسيحيون، يتصورون، بل يؤمنون يقيناً، أنهم ينفذون بهذه الأعمال القمعية الوحشية إرادة الله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهم يرون أن العلم لا قيمة له، حتى وإن كان نافعاً في هذه الحياة الدنيا، لأنه يصرف الناس عن الاقتناع بالدين، وعن التسليم الكامل لإرادة الله ـ كما يتصورونها ـ . فالمهم ـ عندهم ـ ليس عمارة الدنيا، ولا السعادة فيها، وإنما المهم ـ فقط ـ هو الخلاص الأخروي، حيث السعادة الأبديـة، السعادة الحقيقية. أما الدنيا، فما هي إلا خيال، لا تستحق غير الازدراء والاحتقار. فهو خيار ينفي إمكانية الجمع، خيار مُفارق، يفصل بين الدنيا والآخرة. ولا مجال للجمع بينهما؛ إلا لدى رجل الدين، ذلك الانتهازي الذي يحتقر الدنيا للناس، بينما يرفل في نعيهما المُستقطر من عرق الكادحين.

صحيح أن بعض كبار رجال الدين، كانوا يعرفون أنهم يمارسون دجلاً على الناس، وأن تعصبهم ليس إلا متاجرة صريحة بالدين. لكن، معظمهم، وخصوصاً الصغار من رجال الدين، وعموم الجماهير، كانوا يتصورون ـ بكل يقين وإيمان جازم ـ أنهم يُنفّذون إرادة الله، وأن جميع مفرداتهم العقائدية، بكل تفاصيلها، حتى تلك التي يعلمون أنها تمت بصياغة بشرية، هي العقيدة الوحيدة المقبولة يوم الحساب. وهذا ما يجعلهم يرون أن الخارج عليها ـ فضلاً عن الذي يحاول نقدها أو التشكيك فيها ـ يستحق أي عقاب ينزل به، مهما كان قاسياً، والضمير ـ حينئذٍ ـ مستريح جداً؛ لأنه ـ في تصورهم ـ ينتقد العقيدة (الصحيحة)، (الصافية)، (النقية)، التي رضيها الله لعباده. ومن يعارض عقيدة الله ـ في تصورهم ـ قد أصبح عدواً لله!.

يقول هاشم صالح، في كتابه (مدخل إلى التنوير الأوروبي) ـ وهو الكتاب المتميز بجمال العرض التعليمي، والممعن في التبسيط إلى درجة الإملال ـ واصفاً حال الأصولي المتطرف في كل العصور ص248: «فالشخص الأصولي المتطرف هو شخص سعيد جداً، ومطمئن جداً جداً على عكس ما نتوهم، إنه أسعد خلق الله على الأرض. لماذا؟ لأنه يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، الحقيقة المتعالية، الحقيقة المقدسة، الحقيقة التي لا حقيقة بعدها. وبالتالي فهو يستغرب جداً كيف يوجد أناس آخرون لا يعترفون بهذه الحقيقة أو لا يعتنقونها فوراً».

هذه هي أزمة الأصولي، أو ـ على الأصح ـ هذه هي أزمة المجتمع مع الوعي الأصولي، فما يتوهمه الأصولي، يصبح عنده يقيناً. ولا يكتفي بهذا، بل هو يسعى إلى فرض هذا اليقين ـ بالقوة والإرهاب ـ على الناس. ومن لا يوافقه على كل يقينه الموهوم، أو على كل تفاصيل يقينه، يصبح حلال الدم والعرض والمال. هذه هي طبيعة التفكير الأصولي، أياً كان منطلقه العقائدي، وأياً كانت سياقاته التي يعمل عليها. ولا يختلف أصولي عن آخر، إلا بما تمليه اشتراطات الواقع، وليس بما تستلزمه مبادئ الأصولية، فهذه المبادئ واحدة، إذ إن (نمط) تفكيرها نمط متطابق.

ـ 10 ـ

ليست الأصول العقائدية التي يجري ذبح الناس على أساسها، أصولاً منذ زمن التنزيل، كما يدّعي معتنقوها، ويزعم لها أصحابها، وإنما هي أصول تم استنباطها بفهم بشري، فكانت مجرد إضافات ثانوية تراكمت عبر التاريخ، حتى أصبحت من اليقينيات التي يتم تكفير كل من يتردد في إعلان الإيمان المطلق بها. ففي الكنيسة الكاثوليكية، كانت ألوهية المسيح، وعقيدة التثليث، والمعمودية، والعشاء الأخير. . .إلخ، كانت مجرد اجتهادات تأويلية بشرية، ثم أصبحت أصولاً عقائدية راسخة، وأصبح كافرًا كل من يرتاب في شيء منها، أو حتى يحاول ممارسة التفكير العقلاني بإزائها، ومن ثم، مستحقاً للحرمان، ومصيره في الآخرة: نار جهنم خالداً فيها ـ كما يزعمون ـ.

ـ 11 ـ

لقد عانت أوروبا طويلاً من هؤلاء. فمن يشكك في شيء من هذه العقائد التي أصبحت من صلب العقيدة المعتمدة (= الصحيحة / النقية / الصافية)، كان يتم إحراقه حياً. فالراهب (يوحنا هوس) الذي كان عميداً لجامعة براغ في بداية القرن الخامس عشر، والذي كان داعية إلى الإصلاح الديني، وكشف الكثير من تجاوزات رجال الدين، واستغلالهم للناس، تم إعدامه حرقاً عام 1415مـ، بتهمة الهرطقة. إذن، فمجرد الدعوة للتجديد الديني، ولو من رجل دين عريق مخلص، ومن داخل الخطاب الديني ذاته، لن يتم التسامح معها، بل ـ في كثير من الأحيان ـ تنتهي بصاحبها إلى التصفية الجسدية على إيقاع اللهب الأصولي.

لقد كان هذا العقاب الرادع (= الإعدام حرقاً) لمن حاول تجديد الخطاب الديني فحسب. أما التشكيك في الأصول العقائدية صراحة، فقد كانت عملية حرقه حياً، هي أبسط أنواع العقاب لمثل هذا التجديف الخطير. فالفيلسوف (ميشيل سيرفيه) أحرقه رجال الدين حياً، بتهمة التشكيك في عقيدة التثليث، و(توماس مور) انتهى بقطع رأسه، و(جيوردانو برونو) مع أنه كهنوتي، إلا أنه جُرّد من رداء الكهنوت؛ بسبب آرائه، وتم إعدامه حرقاً عام 1600مـ. ويُذكر أن رجال الدين قدموا له قبيل إحراقه مباشرة، صورة المسيح على الصليب، فرفضها بـإباء، وأشاح بوجهه عنها. فرجال

الدين، يتصورون أنه ـ وإن أذنب واستحق الحرق حياً ـ إلا أنه لا بد أن يموت على العقيدة الصحيحة، العقيدة التي يعتقدونها يقيناً. ولهذا قدموا له الصليب عند إحراقه؛ ليموت على صحيح الإيمان!.

ليس هذا التوحش الأصولي محصوراً في فرنسا أو إيطاليا، أو البلدان التي كان يسيطر عليها التعصب الكاثوليكي فحسب، وإنما حدثت كثير من عمليات الإعدام، حتى في إنجلترا البروتستانتية أيضاً، وفي وقت متأخر نسبياً. ففي عام 1612مـ أوقد رجال الدين ناراً عظيمة في محرقة سميثفيلد، واجتمع الناس؛ ليروا (بارثولوميو ليجات) وهو يُنفّذ فيه حكم الإعدام حرقاً. وذنبه العظيم، أنه آمن أن المسيح بشرٌ وليس إلهاً، وأن الإنسان يجب أن يعبد الله وحده، وأيضاً لرفضه التضرع إلى المسيح. وفي العام نفسه 1612م ـ تم إحراق (إدوارد وايتمان) لأنه شك في عقيدة التثليث، وفي العشاء الأخير، وآمن أن الله واحد أحد. وتم في عام 1633مـ قطع أذني المحامي (وليم برين) بتهمة الهجوم على الكنيسة. وفي عام 1650مـ تم إعدام الجندي (دابليو سميث) شنقاً؛ لإنكاره أُلوهية المسيح.

هذه نماذج، وغيرها كثير من ضحايا التعصب الأصولي. والضحايا ليسوا بالعشرات، وإنما بمئات الألوف. يقول هاشم صالح في كتابه السابق، عن هذا النهج من التعذيب الوحشي، والقتل، وأسلوب الحرق للمعترضين على أصولية رجال الدين، وهو النهج الذي مارسته محاكم التفتيش، ص136 «ويقال بأنه ذهب ضحيته خمسون ألف شخص بين عامي 1570 و1630 مـ، أي خلال ستين سنة فقط. وكانت الضحية تُعذَّب أولاً، ثم تُلقى طعمة للنيران، أو تُحرق مباشرة. وتَركت محاكم التفتيش أثراً سيئاً جداً وأسود في الذاكرة الجماعية الأوروبية. وساهمت في تدمير التصور المسيحي القروسطي للعالم: تصور بشع، قائم على الإرهاب والخوف والمراقبة والشبهات. ولم تقم للأصولية المسيحية قائمة بعد أن لوثت نفسها بتلك العملية البشعة وخلعت عليها التبرير اللاهوتي والمشروعية الدينية».

لقد أوردت هذا النص؛ حتى لا يتصور أحد أنني بالغت في عدد الضحايا. فإذا كان الضحايا في ستين سنة فقط، قد بلغوا خمسين ألفاً، فكيف يكون الأمر في عمر محاكم التفتيش الطويل، ذلك الذي امتد لما يقارب السبعة قرون؟!. وبشاعة طريقة

القتل، وضخامة العدد، لا شك أنهما يُصيبان المرء بالفزع، إذ كيف يمكن أن يتم كل هذا باسم الدين، وكيف كانت الجماهير تؤيد مثل هذا بعواطفها الجياشة، وهي تعتقد أنها ـ بهذا ـ تصون عقيدتها الصافية من عبث العابثين؟!.

ـ 12 ـ

لاشيء أشد مأسوية من أن تمارس الجماهير اضطهاد نفسها بنفسها، من غير أن تشعر ـ تحت تصورات مذهبية، أو طائفية، أو دينية ـ بأي ذنب أو بأي تأنيب ضمير؛ فضلاً عن الشعور بالابتهاج والحبور.

إن زعماء الأصولية ـ من كل دين وطائفة ومذهب ـ قادرون على جعل الجماهير البائسة، تؤيد أن يُعدِم بعضها بعضاً، بل يحرق بعضها بعضاً. ففي عام 1167مـ، في فيزيلاي، شمال فرنسا، تم القبض على مجموعة اتهمت بالهرطقة؛ لأنها تنكر أسرار الكنيسة (= معجزاتها الخرافية اللامعقولة). وقد عرض رجال الدين على هذه الجماعة التوبة، حتى لا يحرقوا أحياء، فرفض سبعة أفراد منهم الرجوع، وثبتوا على مبادئهم. حينئذ نادى رئيس الدير تلك الجماهير البائسة: ما نوع العقاب الذي يستحقون؟، فهتفت الجماهير: الموت حرقاً.

لقد طلبت الجماهير أن يقتل هؤلاء بالنيران؛ لمجرد اختلافهم معهم في تفسير مسائل دينية مذهبية. لكن ـ وهنا المشكلة ـ لم تكن المسألة على هذا النحو من التبسيط، إذ إن هذه الجماهير لم تعد ترى هذه المسائل مجرد قضايا اعتقادية خاصة، أو مسائل فرعية هامشية، وإنما تصوّرت ـ عبر الشحن العقائدي الأصولي الذي غُذيت به في المواعظ الأسبوعية كل يوم أحد ـ أن هذه الجماعة خطر على الدين، وأن من تمام العقيدة، ومن تمام الولاء لها، ومن مقتضيات البراءة من أعدائها، أن يكره المؤمن هؤلاء المُهرطقين. وكلما كانت كراهيته لهم أشد، كان إيمانه أصح وأقوى. ومن ثَمَّ كانت الجماهير التي تهتف بهذا العقاب الوحشي، تتصور أنها تُعبّر بهذه القسوة عن صدق إيمانها ونقائه، وأن ولاءها للدين ورجاله ولاء أكيد وعميق، وبراءتها من هؤلاء المهرطقين براءة من لا تأخذه في الله لومة لائم.

إنها إشكالية التعصب. كل من هؤلاء وهؤلاء يرى أنه على حق صريح، وأن

عقيدته هي العقيدة الإلهية التي سوف تُنجيه يوم القيامة من عذاب النار. فحتى المُهرطقون يرون أنهم ـ بإنكار بعض الأشياء ـ ينفون عن العقيدة ما علق بها ـ عبر العصور ـ من شوائب. ولهذا فهم مستعدون للموت في سبيل ما يؤمنون به تمام الإيمان.

نحن نعرف أن رجال الدين قبل أن يُحرقوا أي خارج عليهم ـ من جماعات أو أفراد ـ كانوا يعرضون عليه التوبة، والرجوع عن آرائه، ويخبرونه أنه إذا لم يرجع، فإن مصيره الموت حرقاً. ومع هذا، يأبى كثير منهم الرجوع عن عقيدته، ويفضلون أن يحرقوا أحياء، على أن يتنازلوا عن عقائدهم. والجماهير من جهتها ترى أنها على حق، وأنهم لن يتسامحوا مع أحد ـ مهما كان ـ على حساب دينهم، ولو أن يحرقوا فريقاً من أقرب الناس إليهم وهم أحياء.

من هنا نرى أن هذا الاضطهاد العقدي ليس إلا سلوكاً يؤكد فيه المؤمن لنفسه أنه تام الولاء لدينه وعقيدته، وأنه بريء من كل من لا يتطابق معه في هذا الإيمان، ولو كان من أقرب الأقربين. إنه الولاء والبراء، شرط الإيمان الأصولي، عند كل الأصوليين، في كل مذهب وفي كل دين.

ـ 13 ـ

كيف استطاعت أوروبا أن تخرج من كل هذا الظلام الأصولي الرهيب؟. هل اجتمعت الطوائف والمذاهب وجماعات الأصوليين، وقرروا ـ في لحظة إلهام! ـ نبذ العنف، وإرساء قيم التسامح، وتشجيع التقدم العلمي؟. طبعاً، لا. ولا يمكن لهؤلاء المتعصبين أن يقدموا شيئاً؛ لأنهم لا يستطيعون أن يقدموا ما لا يملكونه أصلاً. فالتنابذ الأصولي قائم على الاحتراب، ومحاربة كل جديد، والارتياب بكل قيم العقل، بل بالفاعلية الإنسانية ذاتها.

العقل المستنير، الذي يمثله الفلاسفة والعلماء، هو ـ وحده ـ الذي وضع أوروبا على طريق الإنسان، وتجاوز بها هذا العبث الأصولي الذي كان يخنق أنفاسها، وكاد يقف بها على تخوم الفناء. لقد جاهد هؤلاء في سبيل الخروج من هذا النفق الأصولي المظلم، الذي كان يشد أوروبا إلى الخلف؛ كلما حاولت التقدم خطوة إلى الأمام، والذي تسبب بتأخر التقدم أكثر من عشرة قرون. نعم، عشرة قرون كاملة، كانت أوروبا

فيها رهن الاعتقال الأصولي، كانت أوروبا تُقدّم الأجيال تلو الأجيال، قرابين مجاناً لرجال الدين، أولئك الذين كانوا مصدر البؤس والشقاء طوال تلك القرون.

قد يُردّد بعضهم، أن الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر، هو الذي حرر رجال الدين من التعصب الأعمى، وأنه هو الذي ساعد على نشر التقدمية، باعتباره تطوراً في السياق الديني. وفي هذا شيء من الصحة. لكن، لم يكن الإصلاح الديني إلا ثمرة من ثمار الجهد الذي بذله الفلاسفة والمفكرون والعلماء من قبل على مدى ثلاثة أو أربعة قرون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلم تكن البروتستانتية متسامحة حقاً، ولوثر نفسه، لم يكن ديمقراطياً، وكان رافضاً لحرية الإرادة. وموقفه من ثورة الفلاحين يؤكد هذا.

إذن، فما في الإصلاح الديني من إيجابية، إنما هو بتأثير الثورة التي أحدثها العقل المستنير، منذ بدأ التخلّق في القرنين: الثاني عشر والثالث عشر. وما فيه من تعصب وجمود، فمن جذره الأصولي. وإذا كان الكاثوليك قد اضطهدوا البروتستانت في فرنسا، إلى درجة ممارسة التطهير المذهبي بالقتل الجماعي، فإن البروتستانت مارسوا الكثير من صور التعصب، خصوصاً في المناطق التي يُشكّلون فيها أغلبية. وهذا يدل على أن تجاوز أوروبا لذهنية التعصب، كان في الأساس بجهد العقل المستنير، وكان الإصلاح الديني عاملاً ثانوياً في مساندة حركة انبعاث العقل المستنير، حتى وإن كان ضرورياً في السياق ذاته.

ـ 14 ـ

إن التغيير الحاسم، لم يأت ـ ابتداء ـ عن طريق رجال الدين، وإن كان ـ بطبيعة الحال ـ لا بد أن يمر من خلالهم، وإنما أتي من خلال تلك العقول الحرة التي تصنع الاستنارة، وتمتلك التحرر الكامل من التصورات الماضوية، تلك التصورات التي كانت تُهيمن على الوعي الأصولي الخرافي. ولهذا استمر كفاح العقل، حتى بعد نجاح الإصلاح الديني، وكان هذا العقل يصطدم به أحياناً، ويجبره على التحول في كثير من الأحيان.

لقد كان على المفكرين والفلاسفة والعلماء التجريبيين، أن يواجهوا ـ بجهد خارق، وبشجاعة استثنائية ـ كل أنواع الخرافة الأصولية، ليس فيما يدخل ضمن نطاق الشأن الديني الخاص، أو الاجتماعي المرتبط بالديني ضرورة فحسب، وإنما في دقائق الشأن

العلمي أيضاً. فقد كان رجال الدين من جهتهم يحشرون أنفسهم في كل شيء، حتى في العلوم التجريبية؛ لأنهم كانوا يمنحون كل شيء تفسيراً دينياً. ومن ثَمَّ، يصبح كل شيء ـ لديهم ـ له تفسير مقدس، أي ديني. ولهذا، فعندما كافح العالم التجريبي الفذ: غاليليو؛ لإثبات دوران الأرض، واجهه رجال الدين بتفسيرهم الخاص (= الديني) لهذه المسألة العلمية الخالصة. وهو تفسير ـ كما يزعمون لأنفسهم ـ مقدس / أزلي / ثابت!.

كيف تصبح مسألة فلكية، أصلاً عقائدياً؟، ما علاقة رجال الدين بمسألة: دوران الأرض؟!. يقول كرين برنتن، في كتابه (أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي) ص427: «وكانت العقيدة المسيحية تلزم نفسها إلزاماً كاملاً بالنظرية الأخرى التي تقول بأن الأرض ثابتة وبأن الشمس تدور حولها. وبفعل المشاعر القوية انحاز كثير من الرجال الأذكياء إلى العقيدة التي ترى أن كوكبنا ـ المكان الذي ضحى فيه المسيح بنفسه ـ لا بد أن يكون (مركز) كل شيء».

نلاحظ هنا: التفكير عن طريق المشاعر من جهة، وعن طريق اللوازم، من جهة أخرى، حيث لزم ـ حسب هذه الطريقة في التفكير ـ أن تكون الأرض مركز الكون. والغريب هنا، أن ما هو لازم في التصور الخاص، يتم تحويله إلى واقع عيني مفترض على سبيل اليقين!.

هذه الطريقة، طريقة التفكير في اللوازم يمكن أن توصل ـ بسهولة ـ إلى التكفير بواسطة أي دين؛ لينتج كثيراً من اللوازم التي لا حصر لها. وللتوضيح فقط، فبمثل هذه الطريقة في التفكير، يمكن أن يأتي أحدهم ويعتبر اللغة العربية أفضل اللغات، بلازم كون القرآن نزل بها. وقدسية القرآن مسألة عقائدية، يؤمن بها جميع المسلمين. لكن اللازم المزعوم: قدسية اللغة العربية، ليست عقائدية بداهة. ومع هذا، يمكن أن يأتي من يجعلها من لوازم الإيمان بالقرآن، ومن ثم، يتم تكفير من لا يعتقد بأن اللغة العربية هي أفضل اللغات.

المهم ـ في سياق قضيتنا: دوران الأرض ـ أن هذا اللازم (= مركزية الأرض) أصبح أصلاً عقائدياً في المسيحية، يتم اضطهاد عالم كبير ـ بحجم غاليليو ـ بسبب مخالفته له؛ لأنهم يعتقدون أنه بمخالفة هذا الأصل المفترض يكفر حتماً. ولولا أنه

خضع لرجال الدين، في المحاكمة التي أقاموها له، وتراجع فيها ـ ظاهرياً ـ عن رأيه؛ لتم إحراقه حياً، كم أحرق كثير من العلماء والمفكرين. ويكفي أنه مكث بقية حياته رهن الإقامة الجبرية، يعد عليه رجال الدين أنفاسه، ويراقبون كل ما يصدر عنه. ويكفي ـ أيضاً ـ أن الفيلسوف العظيم: ديكارت، امتنع عن نشر بعض ما كتب؛ حينما سمع بمأساة غاليليو، وهرب من بلده: فرنسا، حيث النفوذ الكاثوليكي، إلى هولندا، حيث كانت تتمتع بمستوى كبير من التحرر الليبرالي.

ـ 15 ـ

هذا الصراع المرير الذي خاضه العقل المستنير مع عصور الظلام، لم يكن صراعاً مع الظلام الأوروبي فحسب، حتى وإن كان من حيث وقائعه الأولى كذلك، وإنما كان صراعاً مع كل ظلام، في أي مكان، صراع مع ما كان منه آنذاك / ومع ما سيكون مستقبلاً!. والانتصار الذي تحقق للعقل المستنير، لم يكن انتصاراً للأوروبي في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، وإنما كان انتصاراً لرحلة العقل المستنير الكونية، تلك الرحلة التي ستنداح في القرنين الأخيرين، متجاوزة حدود الجغرافيا الأوروبية؛ لتخرج الناس من ظلمات الجهل والتخلف إلى نور العلم وزمن الإنسان.

لا يمكن تقدير أهمية هذا الانتصار التاريخي الحاسم، إلا في حال تصور أن العقل المستنير قد هزم في بداياته الأولى، وأن عصور الظلام ما زالت رازحة على قلوب الأوروبيين إلى الآن، وأن العالم من وراء ذلك على حالته كما كان عليه قبل ألف عام. لو هزم العقل المستنير؛ لكان الناس ـ في العالم أجمع ـ لا يزالون في مستنقع التخلف التاريخي، حيث الأمراض الفتاكة، والمجاعات الدوريّة، والخوف الدائم، محاصرين في حدود الإمكانات البدائية، أو ما تسمح به الطبيعة، بين الحين والآخر، من فتات، لا يغني فتيلاً.

ضروري ـ جداً ـ أن نعي هذا الانتصار، وأن ندرك أنه لم يحدث بضربة ساحر، وإنما عبر رحلة طويلة من المعاناة المضمخة بالدموع والدماء. لقد رأينا ـ فيما سبق ـ نماذج للتضحيات، وصوراً رائعة من صور الإصرار على خلق عالم جديد؛ لم يكن لِيَتخلّق لولا فكر جديد. لقد رأينا كيف كانت قوى الظلام تجثم على صدر قارة بأكملها، وكيف كانت هذه القوى المتخلفة تسوم أهلها سوء العذاب.

لا شك أن في قصة هذا الكفاح المستنير كثيراً من المعالم التي لا بد من مقاربتها عبر زواياها الدالة، ولكن في إطار شمولي، إطار يجعل منها قواعد عامة، أو شبه قواعد، بحيث يمكن تعميمها فيما يتجاوز مجالها الخاص.

إن رحلة العقل المستنير، فيها الكثير مما يجب أن يقف الإنسان عنده قارئاً ومتأملاً. ولا يتسع المجال هنا لهذا الكثير. لكن، يمكننا أن نقف عند أهم ما يحتاج منا إلى تأمل في هذا السياق. والأهم ـ في اعتقادي ـ هو ما يلي:

1 ـ نلاحظ أن العقل المستنير لم يتخلق في وقت واحد، ولم ترحب به الجماهير بمجرد أن عرض نفسه عليها، وإنما تموضع متمرحلاً، كأنما يتسلل إلى الوعي الجمعي على خوف وحذر وتوجس. وهذا التمرحل من طبيعة الأشياء ذات البعد المعنوي. فالمجتمعات ـ كما الإنسان ـ تمتلك مناعة فطرية ضد كل جديد، ولا تقبل هذا الجديد إلا بعد فترة طويلة من احتكاكها به، واستئناسها بغرابته؛ لأنها لو قبلت كل جديد دونما مناعة، لانهارت سريعاً في مواجهة أي طارئ، كما يؤكد ذلك المفكر العراقي: علي الوردي، في إشارته إلى تقليدية الرفض المجتمعي لكل جديد.

التحول المعنوي ـ بطبيعته ـ بطيء. يمكنك أن تنقل المتعين المادي من مكان إلى مكان في لحظة واحدة. لكن، لا يمكن أن تنقل الوعي الجمعي من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين إلا في عقود، وربما في أجيال. وأهمية هذا تأتي من كون بعض مفردات الاستنارة تتأسس على قاعدة من الوعي، بحيث لا يمكن أن تثبت في فراغ، ولا أن تعمم بقرار. هذا من الناحية الواقعية، أو من الناحية المنطقية. أما من الناحية النفسية، فلا شك أن موضوع التنوير الأول: الإنسان، ليس كتلة صماء ذات بُعد واحد، وإنما هو كائن حافل بالغرائز والأهواء والقناعات، كائن متعدد الأبعاد. وهي أشياء لا يمكن القفز فوقها، فضلاً عن تجاهلها؛ وإلا ضاع الجهد وضاع الإنسان.

إننا لو نظرنا إلى مفردة واحدة، كالتسامح الديني مثلاً، وفي بلد واحد: انجلترا مثلاً، لوجدنا أن التأسيس لهذه المفردة أخذ وقتاً طويلاً، تمرحل فيه الوعي من درجة أعلى في التعصب إلى درجة أدنى منها، ولكنها ليست تسامحاً بحال. ولم تصل الحال إلى درجة التسامح الكامل إلا بعد ثلاثة قرون أو أكثر. أي إن أكثر من ثلاثة قرون

فصلت بين زمنين مُتباينين أشد ما يكون التباين: زمن كان فيه المهرطق يُحرق بالنار علانية، وزمن متأخر؛ لم تعد هرطقته تعني أحداً سواه، وهو الزمن الآني: واقع انجلترا في القرن العشرين.

لقد كان من ينكر عقيدة: ألوهية المسيح، ينال عقاباً رادعاً في انجلترا قبل ثلاثة قرون. وهذا العقاب هو: الحرق حياً. لكن، بعد أن بدأ العقل المستنير يفعل فعله في الوعي، أصبح العقاب على هذا (الذنب!) مخففاً نسبياً: الإعدام شنقاً. وهذا يعني أن درجة التعصب قد خفت قليلاً، ولكن ليس ثمة تسامح. ثم أصبح العقاب هو: السجن، ثم النفي خارج الوطن، ثم الحرمان من الوظائف الرسمية؛ لأنه يستحيل ـ في تصورهم ـ أن يُخلص للوطن، من لا يؤمن بالعقيدة الرسمية للوطن (= تأليه المسيح)، ثم أصبح هذا الاعتقاد أو غيره، محل تسامح تام، أي إنه أصبح أمراً خاصاً بالفرد، لا يؤثر ـ لا إيجاباً ولا سلباً ـ في سياق التعايش المدني الذي يحكم الجميع.

من أقصى حدود التعصب إلى أقصى حدود التسامح. بين هذا وذاك، مراحل كان يجب على الوعي الجمعي أن يقطعها بصبر وأناة. وهي مراحل شاسعة، تناثرت فيها الأشلاء، وسالت فيها الدماء، وكان يستحيل قطعها بغير كفاح ونضال، ويتعذّر اجتياز مفازتها من دون تضافر وتكامل بين عدة عناصر، من الداخل والخارج، ومن الديني والمدني. إنها تلك المسافة الطويلة الشاقة، التي لم يكن الوعي الجمعي ليقطعها بمؤثر واحد، ولا تحت تأثير ظرف خاص، وإنما اجتازها حين عَضَدَها السياق الأوروبي من الخارج، وحفّزتها استحقاقات السياسة والثقافة والاقتصاد من الداخل. ولا ريب أن كل ذلك تم باحتضان التراكم الإيجابي الناتج من كل هذا التفاعل الجدلي، بعد أن تم وضعه في السياق الذي يخدم الإنسان؛ لأن الأولوية ـ كما تصورها وطبقها رُوّاد التنوير ـ لم تعد لغير الإنسان.

2 ـ لم يكن صراع العقل المستنير مع الدين المسيحي ذاته، وإنما كان مع التفسير الرجعي للدين. صحيح أن بعضاً من رُواد التنوير لم يكونوا معنيين بالإيمان، بل ربما صرح بعضهم بالإلحاد. لكن، معظم الذين نهض التنوير الأوروبي على أكتافهم كانوا مؤمنين ربوبيين، وكان إيمانهم أحد الأسباب الرئيسة التي جعلتهم يقفون ـ بقوة ـ في مواجهة الممارسات الوحشية التي تجري باسم الدين؛ لأنهم رأوا أن هذه الممارسات

لا تحفظ الدين، ولا تبقيه شامخاً وعزيزاً؛ كما زعم ذلك رجال الدين، وإنما هي ممارسات تؤدي إلى تشويه الوجه المضيء للدين، وتقضي في النهاية على الدين ذاته.

إذن، لم يكن صراعاً بين الدين وخصومه. وإنما كان صراعاً بين فهم أصولي متزمت للدين، وفهم تقدمي مستنير، يرى في الدين محفزاً للتسامح، وشرطاً للانضباط الاجتماعي القائم على مجموعة من القيم الإيجابية، التي تحفظ التضامن الاجتماعي، و- في الوقت نفسه - لا تضحي بالحريات.

لم تكن الكنيسة لترضى بهذا التطور الذي بدأ يتهددها، فعمدت إلى تصوير الصراع عبر ثنائية: الإيمان والكفر، ووسمت من ينافح عن الدين من خصومها المستنيرين، بأنه مجرد: منافق، لا يفعل ذلك إلا للتستر على ما يضمره من كفر وإلحاد؛ حتى يحمي نفسه، وحتى يكون بمقدوره أن يمرر آراءه الإلحادية على جماهير المؤمنين.

في البداية، وعندما كان الجهل يهيمن على عقول الجماهير، صدّق الناس ما يقوله رجال الدين في حق العلماء والمفكرين. ولهذا أيدوا العقوبات الوحشية التي كان ينزلها رجال الدين بالمفكرين والعلماء، وكانوا لا يتصورون أن رجل الدين يمكن أن يعمل لحسابه الخاص، أو أنه - في تنديده بالمفكرين - يسعى لاكتساب جماهيرية واسعة، يقتات بها مادياً ومعنوياً. لقد ظنوا أنه رجل مقدس، رجل نبيل ونزيه، رجل زاهد، رجل نذر نفسه للدفاع عن دين الله، وأن له الحق - بعد تحليه بكل هذه الصفات التي تتجاوز به حدود البشرية - في أن يمارس ما شاء في هذا السبيل.

لقد كان البسطاء يرون بعض مظاهر الزهد على رجال الدين؛ فيتصورون - لبساطتهم وسذاجتهم - أن هذا دليل إخلاص وشارة إيمان، ولا يدركون أن هذا المُرائي الخبيث، الذي طأطأ رأسه، وأرخى أجفانه إخباتاً وورعاً، قد مارس عليهم أبشع أنواع الخداع، واستغل فيهم أنبل العواطف وأصدقها. البسطاء لا يتصورون ذلك؛ لأنهم - بسبب صدقهم في إيمانهم - يعتقدون أن هذا المرائي أفضل منهم بكثير، لما يرونه من مُعْلَنِ عمله ومن صريح تقواه. ولهذا، فمن المستحيل - في تصورهم الساذج - أن يقوم هذا الكائن المقدس بمثل هذا العمل النفاقي الفاضح.

عندما بدأت الجماهير تُفيق بعضَ استفاقة، بدأت تتكشف الخبايا، وبدأت

الكنيسة المقدسة تنزّ بأسرارها شيئاً فشيئاً. وكان هذا بفضل كفاح رجال التنوير الأوائل، أولئك الذين لم يستسلموا لإرهاب رجال الدين، ولم تستطع أن تخُضعهم الكنيسة بوعدها ووعيدها.

بدأت الجماهير تعتمد على أنفسها، بعد أن انتشر التعليم نسبياً، وبعد أن طبعت كتب الدين، وأصبح في مقدور الجماهير الاطلاع عليها مباشرة، دون عملية استفتاء من رجل الدين. فسقطت بذلك مكانة رجل الدين، بوصفه وسيطاً روحياً، وبوصفه وسيطاً فكرياً أيضاً، وهذا هو الأهم.

الوساطة الفكرية بين الله والناس، لم يعد لها وجود في أوروبا؛ بعد أن فضح رواد التنوير هذه العملية، التي تجعل فهم النصوص الأولى لا يمر إلا عبر وسيط كهنوتي مفسر، يحتكر الفهم الصحيح للدين. لقد أدرك الناس ـ جراء شيوع التعليم ـ أن النص المقدس وُضِع ـ من الأساس ـ ليفهمه عموم الناس، وأن ليس ثمة من أسرار، لا يعرفها إلا رجال الدين.

هنا بدأ ركام التفاسير والشروح يتهاوى، وبدأ سدنة هذه الشروح يتهاوون معها تباعاً؛ لأن الجماهير لم تعد تمنح التقديس إلا للنصوص الأولى المقدسة، دون بقية النصوص الثانوية التي يراد لها أن تكون مقدسة أيضاً؛ ليتمكن رجال الدين من تطويع الجماهير بها.

لقد عرف الناس أن هذه النصوص (= النصوص الأولى) واضحة، ومفهومة إلى حد كبير، فلا يحتاجون بعدها إلى رجل دين، يمارس عليهم وصايته، ويحدد لهم ما هو الحلال وما هو الحرام، ففي النص المقدس تحديد صريح للحلال والحرام.

كان رجل الدين في أوروبا يُسأل عن كل شيء، وكان هو يتحدث عن كل شيء، في السياسة والاقتصاد والفلك والجغرافيا والتاريخ والطب. .إلـخ. رجل الدين، لم يكتف بعلوم الدين، وإنما ضم كل شيء؛ لأنه زعم أن الدين قد شمل كل شيء. لكن، بعد عصور التنوير، لم يعد رجل الدين يُسأل عن شيء، بل حتى لا عن علوم الدين؛ لأن علوم الدين لبساطتها ـ بعد تجريدها من الجدل الكهنوتي، والإضافات التاريخية ـ يستطيع أي قارئ أن يفهم القضايا الأساسية منها مباشرة؛ دونما حاجة إلى وسيط.

بهذا، لم يعد لرجل الدين من دور يلعبه، حتى كاد يتسول لقمة عيشه، بعد أن أصبح كل مُتديّن يرى نفسه رجل دين؛ لأنه عرف ـ عن قرب ـ أن رجل الدين لا يتميز عنه بمزيد ذكاء، أو معرفة، أو نزاهة، بل هو ـ في الغالب ـ أقل منه في كل ذلك. وهكذا وعي الأوروبي تمام الوعي، أن رجل الدين ـ في أحسن أحواله ـ مثله أمام الله، وأمام خلق الله. أما في أسوئها، أي في حال كونه بلا معرفة ولا نزاهة، فهو ـ كان ولا يزال ـ محل السخرية والازدراء، ومثالاً حياً لإرادة الرجوع إلى الوراء.

وهنا أمر هام له علاقة بكل هذا. ويتلخص في أن الجماهير الأوروبية بعد أن مرت بكل هذه الأزمات، أدركت أن الدين قابل للمتاجرة به، بل لقد علمتها التجارب أنه رأس مال ضخم، يمكن توظيفه من قبل كل أحد، وضد كل أحد. وهذا ما جعل الدول الاستعمارية منها، تبذل في سبيل التنصير/ التبشير الكثير من الجهد والمال، مع أنها ـ كدول ـ كانت وما زالت دولاً علمانية تقف من الدين على مستوى عال من الحياد. لكنها، بحكم تجربتها التاريخية مع استغلال الدين، أدركت أن الدين أداة إخضاع للبسطاء، خصوصاً حيث ينتشر الجهل، ويعم التخلف، ويستشري البؤس. لهذا، رأينا القارة الأفريقية تأخذ حظها الأوفر من التنصير، أي من المتاجرة بالدين؛ لأنها ما زالت بعيدة كل البعد عن إدراك كيف يمكن أن يكون المقدس مُمتهناً في خدمة طقوس الاستغلال.

إن الإنسان الساذج البسيط، حيث جماهير القارة الأفريقية الآن، وحيث كانت جماهير أوروبا في عصور الظلام، يسهل خداعه من خلال مقدساته. ارتباطه العاطفي الشديد بمقدساته، يجعل منه (صيداً سميناً وسهلاً) لرجال الدين. إن مثل هذا الإنسان البسيط، ولشدة تقديسه المقدس، ولنقائه الفطري، لا يتصور أن أحداً ـ كائناً من كان ـ يمكن أن يدنس طهارة هذا المقدس بالأطماع الخاصة، فما بالك برجل الدين؟!.

3 ـ علاقة أوروبا بالتراث. وفي هذا نؤكد أن أوروبا في بداية النهوض عادت إلى التراث القديم، واستلهمته قبل أن تنطلق انطلاقة البعث في عصور النهضة، واستمرت في ذلك ـ عبر تحولات كثيرة في العلاقة ـ إلى أن وصلت إلى درجة القطيعة مع ما سبق، حتى وإن كانت قطيعة من نوع خاص. وهنا تنبعث الأسئلة: ما طبيعة العودة إلى التراث؟، وهل هي الطريق إلى المستقبل؟. وهل كانت عودة أوروبا إلى التراث عودة إلى الماضي؟، أي هل كانت عودة ماضوية، أم عودة تَمَثّل وتجاوز وإنجاز؟.

من يتأمل علاقة أوروبا بالتراث، يجد أنها ليست مجرد عودة آلية إلى الماضي، ولا استغراقاً سلبياً في عوالمه، وإنما كانت عودة واعية، تختار من التراث ما يكون قاعدة صلبة لمستقبلها. لقد عادت أوروبا إلى التراث، ولكنها عادت إلى التراث العقلاني، واستلهمت التراث، ولكنها استلهمت العناصر الفاعلة الإيجابية. إنه لم يكن حنيناً غبياً إلى عوالم الماضي، ولو أن الأمر كان مجرد حنين إلى الماضي، لكان ماضيها القريب (= التراث المسيحي المقدس) هو الميدان المفضل لإلهامها، ولكنها كانت تعي أن هذا التراث القريب لا يزيدها إلا تخلفاً وانحطاطاً؛ ولهذا ازورّت عنه وتجاهلته عن عمد، والتفتت إلى ما وراءه من تراث الإغريق الذي كان يُنبز بأنه تراث الوثنيين.

لقد غضب رجال الدين من هذه العودة التي تقفز إلى ما قبل المسيحية، أي إلى التراث اليوناني الوثني. وكان رجال النهضة الأوائل يدركون التعارض بين دينهم المسيحي وهذا التراث الوثني. ولكنهم مع هذا كانوا يدركون أن العلم لا دين له، وأنهم قادرون على التماهي مع الحضارة اليونانية إلى أبعد درجة، مع احتفاظهم التام بدينهم المسيحي؛ لأن المعرفة شيء، والدين شيء آخر، ولا علاقة لهذا بذاك، كما يقرر ذلك العلم، وكما يقرر ذلك الدين.

لقد كان رجال الدين يُحذّرون رجال النهضة من خطورة الاطلاع على التراث اليوناني الوثني، وكانوا يفزعون أشد الفزع عندما يلاحظون إعجاب المثقفين بتراث الوثنيين. لقد أصدر المجمع الكنسي في فرنسا عام 1210مـ قراراً لاهوتياً بمنع قراءة كتب أرسطو. وقد توالت التحذيرات من هذا الغزو الفكري الوثني الذي سوف يلوث ـ بزعم رجال الدين ـ الصفاء العقدي في المسيحية (وكل ديانة تدعي أنها تمتلك الصفاء العقدي احتكاراً).

كان من الواضح أن ثمة محاولة لفرض الإقامة الجبرية على العقل بجميع الطرائق. فالمثقف الذي يهتم بتراث اليونان تم تصويره ـ من قبل رجال الدين المسيحي ـ شخصاً ضعيف الإيمان، مضطرب الولاء لعقيدته؛ لأنه يرغب عن هدي الله في التراث المسيحي، وينصرف إلى تراث أمة وثنية، لا تعرف الله، ولا تعمل ليوم الحساب.

مع هذا، وفي سلوك إبداعي قل نظيره في التاريخ، أصر المثقفون من رجال

النهضة على الاستمرار، على التواصل الخلّاق مع التراث اليوناني العظيم؛ لأنهم وباستشعار مستقبلي، أدركوا أن ليس لدى رجال الدين ما يمثل أملاً للمستقبل، فقد عرفوا كل ما عندهم، فلم يجدوا فيه إلا لغة العاطفة، وشيئاً من الإشباع الروحي، في أحسن الأحوال. إنهم لو سمعوا كلام رجال الدين، وامتنعوا عن استلهام خطاب العقل، لبقيت أوروبا إلى اليوم، تجتر الخرافات اللاهوتية الكنسية، وتعيد إنتاج التقليد والتعصب والجهل والظلام.

4 ـ ومن الأشياء التي يجب التوقف عندها طويلاً في قراءة: كفاح العقل المستنير، كونه ممارسة تعي ذاتها؛ من حيث علاقتها بالتحولات الحضارية التي تتغيا فك إسار الإنسان من قيود الطبيعة، ومن قيود الإنسان أيضاً. إن هذه الرحلة: رحلة الكفاح التي خاضها شهداء التنوير، لم تكن رحلة عشواء، تستجيب لتحولات الآني والمباشر، كما أن بواعثها لم تكن محصورة في حدود الفردي، حتى ولا في حدود الإقليمي، وإنما كانت مسيرة واعية بكونها انسراباً في طريق الإنسان.

لقد كان هذا الوعي بالتجاوز ـ تجاوز التاريخي والإنساني الطبيعي ـ ضرورياً، فيما تلا تلك البدايات من تحولات نوعية طرأت على علاقة الإنسان بنفسه، وعلى علاقته بجنسه، وعلى علاقته بالطبيعة أو بالمادة. ولهذا الوعي تأثير حاسم في مسيرة التطور التي بدأت تتضح معالمها بجلاء منذ القرن الخامس عشر الميلادي. ولولا هذا الوعي بالممارسة؛ لكانت البدايات الأولى، مجرد ومضات، تضيء، ثم تنطفئ سريعاً، بحيث لا تتعدى ـ في أحسن الأحوال ـ كونها: تجريباً عابراً، في كان الأمر فيما سبق ذلك من حضارات بائدة، لم تتجاوز حلقة الدوران المكرور؛ رغم ومضات الإبداع.

ما يميز الحضارة الغربية من غيرها، أنها استطاعت أن تنزع نفسها من أسر هذا الدوران المكرور، ولم تعد ـ كما كانت الحال في الحضارات السابقة ـ ترتطم بأفق المنجز الجاهز للقدماء؛ مهما كانت إبداعات هؤلاء القدماء. ولأنها وعت منجزات الماضي؛ فلم تكن لتكرر الخطأ الذي تكرر فيما سبق، بل وعت نفسها في سياقها، وفي سياق الآخرين أيضاً.

من خلال هذا الوعي التاريخي الذي تعي به الذات نفسها؛ ندرك أن الوعي

بالممارسة العقلانية في الحضارة الغربية، لم يكن مجرد نفي للعبثية فحسب، وإنما كان ـ إضافة إلى ذلك ـ مشبعاً بإيمان لا يتزعزع، بالتقدم؛ كسياق يتموضع فيه الوعي. فهذه الحضارة بدأت تدرك ـ برؤية ناقدة ـ مكامن الخلل في التجارب السابقة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تطور هذا الوعي الناقد إلى مرحلة فحص الذات، بفحص شروط المعرفة وإمكاناتها.

إن ما يميز هذه الحضارة الغربية من غيرها، أنها وهي تستلهم الماضي، وتعاين آفاقه، لم تغمض أعينها عن المستقبل، ولم تر مستقبلها في ماضيها، وإنما رأت المستقبل ـ دائماً ـ في الأمل الذي لم يتحقق بعد؛ لأن رؤيتها الواعية بدأت تتجه في خط مستقيم لا نهائي. ومن ثم، لا نهاية لأي تطور، ولا حدود لأية مغامرات، ولا سقف يحد من تطلعات الإبداع الإنساني.

5 ـ يتضح من خلال علاقة الأوروبي بتراثه، أن عمليات التلفيق التي تتخذ من الدفاع عن التراث استراتيجية لها، سرعان ما تتكشف عن خباياها؛ عندما تسلط عليها أضواء العقل الفاحصة، وعندما يأخذ هذا العقل مكانته على عرش الفاعلية الإنسانية، كأداة تشريح تطال كل شيء، بحيث لا تعفي جميع أنواع الثقافي من أحكامها الموضوعية؛ مهما كانت متحصنة بظلال المقدس، فالعقل هو الحكم الذي يحق له محاكمة الجميع، دونما استثناء.

هذه الممارسات التلفيقية التي يعج بها عالمنا الثقافي اليوم (أقصد: في العالم العربي تحديداً)، والتي قد ترضي غرور البسطاء والسذج، عندما تظهر لهم ـ بواسطة التلفيق، والدجل أحياناً ـ ما يقنعهم بمعقولية اللامعقول التراثي، لا يمكن أن تصمد في فضاء العقل المستنير. فإذا كانت علاقة جماهير البسطاء بتراثهم علاقة عاطفية، وليست علمية، بحيث يكون الأقرب إلى قلوبهم هو من ينافح عن هذا التراث، فإن العقل المستنير على العكس من كل ذلك، إذ ولاؤه الأول والأخير، لا يكون إلا للحقيقة المجردة، متحرراً من العواطف والأهواء والمصالح. هذا كبداية، ثم يمكن أن يأتي أي شيء آخر بعد ذلك.

ولأن العقل المستنير لا يتكون بين يوم وليلة؛ فإن هذا التلفيق قد يعيش زمانه الخصب الذي قد يمتد لقرون، كما حدث في المسيحية منذ العملية التلفيقية التي قام

بها القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والعملية الأخرى، الأشد تلفيقاً، التي قام بها توما الأكويني في القرن الثالث عشر. فعلى امتداد عشرة قرون، كانت الجماهير المتدينة فيها على درجة عالية من السذاجة والسطحية المتناهية، بحيث استطاع هذا التلفيق أن يوفر التجهيل الطوعي للجماهير، كما استطاع أن يتحكم في عواطفها تجاه أي تجديد ديني، إلى درجة إقناعها بالمماهاة بين ضرورة الدين من جهة، وواقعة التلفيق من جهة أخرى. أي إن التلفيق ـ على هذا النحو ـ أصبح لا يحكم عالم القلب فحسب، وإنما عالم العقل أيضاً.

وهنا تأتي المشكلة الكبرى. فهذه الجماهير التقليدية لا تكتفي بعجزها الذاتي عن ممارسة النقد لهذه الممارسات التلفيقية فحسب، وإنما ـ أيضاً ـ تضمّها إلى مُجمل مقدساتها، ولا تسمح لأنوار العقل أن تضيء مناطق العتمة فيها. بل إنها تستنفر، وتستخدم كل سلاح ـ أخلاقياً كان أو غير أخلاقي ـ في سبيل إيقاف الحراك العلمي الذي يمارسه العقل المستنير؛ خشية منها أن تفجع في حقائقها التراثية؛ عندما تكتشف أن هذه الحقائق التراثية لم تكن أكثر من تكهنات، تم إلصاق بعضها ببعض، بقوة العماء الوجداني. ولهذا، فبمجرد جفاف هذا العماء الوجداني، تحت أشعة العقل؛ تتساقط هذه التكهنات الذابلة، كما تتساقط أوراق الموات الخريفي.

6 ـ للمُقدّس درجات وأحوال. وهذا ما يتضح من خلال رحلة المقدس الديني في التراث الأوروبي، ورحلة العقل المستنير المتمرد على هذه القداسة، بإشعال فتيل الرؤى العلمية التي حاصرت المقدس كواقعة وكتفسير. فبفضل العقل المستنير تضاءلت مساحات المقدس والماورائي في الوعي الأوروبي العام، إلى أن وصل الأمر إلى درجة المادية الخالصة، أي إلى درجة لم تكن في حساب العقل المستنير، أو أنها كانت في حسابه، ولكنها لم تكن من خياراته. أقصد أنه لم يرض لها هذا المصير الذي حرمها من غبطة السلوان التي لا يحققها إلا التحليق في فضاء المطلق واللامتناهي.

لقد تبين أن (المقدس) المزعوم دائماً، ليس ـ في الغالب ـ مقدساً في ذاته، وإنما هو مقدس من وجهة نظر الناظر إليه فحسب. فالذي يمنح القداسة ـ في هذه الحال ـ هو الإنسان، ومن ثم ينسبها إلى المتعالي؛ كي تظفر المفردة الأصولية المراد توظيفها بالقداسة المنشودة، التي تعود بالنفع على المنافحين عنها، حتى وإن تضرر

الدين ذاته منها. فالمسألة لم تكن أكثر من محاولة انتفاع / احتيال على قلوب الجماهير البائسة وجيوبها؛ إذا نحن أسأنا الظن بهؤلاء، وإفرازاً طبيعياً للجهل والغباوة المروعة؛ إذا نحن أحسنا الظن بهؤلاء المتزمتين من رجال الدين، واعتبرناهم مجرد أغبياء مُتخلفين، وجهلة متعصبين.

لقد كان واضحاً أن ما هو مقدس عند طائفة مسيحية في أوروبا آنذاك، لم يكن مقدساً عند الطوائف الأخرى، وما هو مقدس في مكان ما، ليس مقدساً في المكان الآخر، وما تقدسه الطائفة المتزمتة في زمن ما، تتراجع عنه في زمن آخر؛ تحت وطأة التحولات التاريخية الكبرى، تلك التحولات الجذرية التي استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في طبيعة الرؤية البشرية للنصوص الأولى (= النصوص المقدسة). ولو أن المقدس المختلف عليه كان مقدساً في ذاته؛ لكان محل إجماع الطوائف المسيحية الصادرة عن النص الأول، ولبقي موضوع قداسة محل إجماع؛ كمحكم نصي واضح الدلالة؛ بحيث (يكاد) يقرأ نفسه بنفسه، ويثبت نفسه بنفسه؛ دونما حاجة إلى مفسرين وشارحين ومُحامين.

إن معظم المفكرين والعلماء، الذين صدرت عنهم بعض الآراء المستنيرة، التي اعْتُبرت في زمنها هرطقة وإلحاداً، والتي أحرقت الكنيسة ـ أو كادت تحرق ـ معتنقيها بتهمة الكفر، تم الاعتذار لهم، اعتذرت الكنيسة الكاثوليكية ذاتها ـ صراحة أو ضمناً ـ عن جريرتها بحقهم، ولكن بعد زمن طويل. لهذا، فإن الصدام الشهير الذي وقع بين البابا وغاليليو عام 1633م ـ احتاج إلى أكثر من ثلاثة قرون؛ حتى تعترف الكنيسة بذنبها، وتعتذر عن اضطهادها لهذا الرمز العلمي الكبير.

لا مفر من التحول، فهو حتمي، ومن طبيعة الأشياء الجامدة؛ قبل الإنسان الحي. ولقد بدا لنا ـ من خلال استقراء تاريخ الظلام الأوروبي ـ أن رجال الدين يتحولون ويتغيرون مع الزمن، ولكن ببطء شديد، وبوعي يتفتح على الجديد؛ بعد أن يصبح الجديد قديماً جداً؛ لأنهم ـ بحكم طبيعة الجمود الرهيب الذي يتلبسهم ويتلبسونه، والذي يصل إلى درجة الإعاقة العقلية ـ لا يعشقون غير القديم، الذي أصبح معروفاً للجميع، ولا يستطيع أحد إنكاره أو تجاهله، وإلا اتهم بالجنون. إنهم لا

يبدعون، ولا يتسامحون مع المبدعين، بل ينتظرون ـ زمناً طويلاً ـ حتى يصبح الجديد قديماً؛ من أجل أن يتسامحوا معه، وقديماً جداً؛ حتى يعتنقوه عقيدة لا تقبل النقاش.

إن كل هذا يدل على أن ما كان مقدساً إلى درجة كبيرة، إلى درجة أن يعد أصلاً من أصول الدين، لم يكن في الحقيقة كذلك، وإنما كان أصلاً في فترة من فترات الوعي الديني، وعند أناس بسطاء يخطئون أكثر مما يصيبون. ومن طبيعة الجاهل: أنه يمارس التعصب دائماً، ويمتهن تقديس غير المقدس، وتوثين رجالات المقدس؛ كنتيجة طبيعية لعدم قدرته (الطبيعية والثقافية) على ممارسة التفحص للمقولات والأشخاص. ومن ثم فهو ـ دائماً ـ يتخيّل الإعجاز فيما ليس معجزاً، كما يتخيّل النزاهة والصدق والإخلاص، فيمن ليس قريباً من هذه الأوصاف.

7 ـ الجماهير تساق بالعواطف لا بالعقول، وبالأفكار التافهة، لا بالأفكار العظيمة. ولقد بدت أفكار المتزمتين المتعصبين من رجال الدين تافهة آنذاك، ولكن الجماهير الأوروبية كانت تعشقها؛ لأنها تستطيع أن تفهمها بسهولة، دون أي جهد معرفي، ولأنها ـ من جهة أخرى ـ تتماس مع الوجداني فيها، وتشعرها بقيمتها الذاتية، مقابل الآخر، الآخر الهالك الذي لن يظفر بالخلاص الأبدي أبـداً.

إن هذا الإشباع العاطفي للجماهير البدائية، الذي يتم عن طريق إقناعها بأنها مُصطفاة بالإيمان، هو تكتيك شديد الخطورة، وعظيم الأثر. ولقد تمت ممارسته في معظم الإيديولوجيات الدينية، بل غير الدينية أحياناً، خصوصاً الإيديولوجيات ذات الطابع الجماهيري. ولهذا كان الآخر والمغاير والمختلف ـ دائماً ـ محل ازدراء رجال الدين، بل ربما اضطهادهم؛ لأنهم بهذا الازدراء وبهذا الاضطهاد، يُرضون غرور الجماهير البدائية التي تنتشي بالمديح، خصوصاً عندما يصور لها رجال الدين أنها ستكون ـ إذا هي اتبعتهم كالقطعان السائبة ـ أفضل جماهير ـ كانت أو ستكون ـ في الدنيا وفي الآخرة!.

إن رجال الدين المسيحيين آنذاك، كانوا قادرين على سوق الجماهير وراءهم بامتياز؛ لا بقوة أفكارهم، ولا بعمق إخلاصهم، ولكن بعمق جهل الجماهير وسذاجتها البدائية. فلم يكن الأمر ذكاء من الخادع، وإنما كان انحطاطاً شديداً في مستوى الذكاء

المرتبط بحال المخدوع. ومن الواضح أن هذا هو سر حرص رجال الدين على حجب ثقافة العقل، التي تمارس دورها في إحياء الذكاء الجمعي، مما يعني أنها ثقافة تمنح جماهيرها (حصانة وعي)، ضد هذا الانخداع المجاني.

إن هؤلاء البسطاء الطيبين سريعو الانخداع. فعندما يوهمهم رجل الدين أن النجاة كامنة فيما يقول، فإنهم ـ جراء محدودية وعيهم ـ سيطلبون النجاة على يديه، وسيطبعون القبلات تلو القبلات على ظاهر الكف والجبين، وسيمنحونه ولاءهم الأول والأخير، فيعادون من يعادي، ويوالون من يوالي. وهنا تبدأ الإيديولوجيا ممارسة نفوذها؛ عبر التلاعب بعواطف الجماهير المخدوعة، وتتطور حالها إلى درجة ممارسة الاضطهاد بحق العلماء والمفكرين، كما تشهد بذلك معاناة المفكرين الأوروبيين لأكثر من ثلاثة قرون.

لقد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية، أن الإنسان البدائي محكوم بعواطفه وغرائزه، وليس بعقله. ولا غرابة في ذلك، فالواقع المشاهد يخبرنا اليوم ـ كما أخبرنا التاريخ دائماً ـ أن القنوات الإعلامية التافهة التي تتاجر بالغرائز، أو تلك التي تتاجر بالتزمت الديني (وهو لعب على الغرائز أيضاً)، هي القنوات الأولى جماهيرياً، وهي الرابحة دائماً؛ لأنها إعلام في سياق العاطفة، وليس إعلاماً في سياق الفكر، حتى وإن تراءى فكرياً، فهو فكر العاطفة وليس فكر العقل. وصدق المفكر الفرنسي: كوندرسيه، تلميذ فولتير، حينما قال: «إن قدرة الدجال والمشعوذ على تضليل الجماهير أشد من قدرة العبقري على إنقاذها». وهذا ليس سراً اليوم، فهو واضح في التفاف الجماهير حول مضلليها من رجال الدين ومن رجال السياسة، وازورارها عن منقذيها من رجال العلم والفكر.

8 ـ أثبت تاريخ الفكر الأوروبي، أن معظم المتعصبين لا يدركون حقيقة أنهم متعصبون. وهنا تظهر البيئة الثقافية بأثرها الفاعل على بلورة وعي الإنسان. فالبيئة المتزمتة تصوغ أبناءها على نحو يقتنعون من خلاله بأن هذا التزمت هو الوضع الطبيعي، وبأنه هو الحد المعياري للتدين الصحيح. وهنا، وبانعدام الوعي المقارن، يتصور هؤلاء أنهم متدينون فحسب، بل ربما اتهموا أنفسهم بشيء من التفريط؛ جراء ما يرونه في أنفسهم من نقص في التشدد كما يتصورون. ولا شك أن مثل هذا التصور

يقودهم إلى مزيد من التشدد الذي يرونه طبيعياً؛ كي يتجاوزوا التقصير المتوهم، حتى يقعوا ـ من حيث يعلمون أو لا يعلمون ـ في أتون التكفير.

مشكلة المتعصب ليست في أنه لا يرى نفسه متعصباً فحسب، وإنما كونه يسير بنفسه إلى أقصى حلقات الطرف المقابل، أي في أنه يرى نفسه بحاجة إلى مزيد من التعصب؛ كي يرضى عن نفسه. لكن ـ وهنا الحلقة الجهنمية ـ هذا المزيد يزيد في تطرف الرؤية، فيزداد ـ تبعاً لذلك ـ توهم الحاجة إلى التزمت. وهكذا دواليك. ومن هنا لا تصبح مراجعة الذات مستحيلة فحسب، وإنما يصبح التوقف عند هذه النقطة من التعصب مستحيلاً أيضاً.

المتعصب لا يرى نفسه إلا إنساناً طبيعياً، يحث يرى أنه يمارس واجبه الديني بإخلاص، وأن الآخرين مقصرون ومفرطون. ومن ثم، فلا بأس ـ بل ربما يجب ـ أن يؤطر هؤلاء المفرطين على الصواب (وهو التعصب هنا). وطبعاً، لا يتبادر إلى ذهنه ـ كمتعصب ـ ولو لحظة واحدة، أنه يمارس أشنع صور الخطيئة في تزمته هذا، وأن هؤلاء حتى وإن أخطأوا، فإن خطأهم لا ضرر منه، قياساً بخطئه التزمتي المُدمر. فرؤية المتزمت ليست رؤية فردية محدودة، بل هي رؤية متعدية، تتجاوز ـ بالضرورة ـ مجاله الخاص؛ لتفسد حياة الآخرين، وتدمر مشاريع التقدم الإنساني، وكل ذلك بمبررات تدعي الحفاظ على الدين.

9 ـ لقد ظهر من داخل صفوف رجال الدين المتزمتين، ومن المقربين منهم جداً، من يشغب عليهم، ويفضح الأسرار التي تزعزع ثقة الجماهير برجال الكهنوت. وهذا ـ بلا شك ـ كان ضرورياً، كما كان حتمياً، فقلاع التزمت لا تفتح من الخارج دائماً، وإنما لا بد أن تؤيد الفتوحات بمؤمنين من داخلها، يسهل عليهم مفارقة أحباء الأمس، في سبيل الوعد بتحرير إنسان الغد. وهؤلاء الأحرار الذين يمارسون مهمة التحول الداخلي، ليسوا إفرازاً لتحولات الداخل الديني، بقدر ما هم إفراز لما يجري خارج نطاقه من تحولات الوعي التي يقودها العقل المستنير، والتي يتسرب منها القلق إلى قلوب المتدينين وعقولهم.

هذه الفئة لا يصعب وجودها، بل هي موجودة بالضرورة، خصوصاً في فترات استعار التزمت الديني، وازدياد درجة التعصب الأعمى. هذا التزمت نوع من الضغط،

الذي يؤدي ـ بدوره ـ إلى وضعية يستحيل أن يقبلها الجميع من داخل مؤسسة التزمت. وكلما ازداد التعصب، ازدادت حالات التذمر، وأصبح الوعي بالمأساة في متناول الجميع، ولا يبقى إلا أن يمتلك أحدهم الشجاعة ليقول: لا. وحينئذٍ، تسمع الجماهير الحكاية الجهنمية، وتطلع على تفاصيل لم تدر لها في خلد، وتدرك أشياء من أسرار الخديعة الكبرى.

ربما يروي الحكاية آخرون، كانت لهم علاقة ما، برجال الدين. لكن، لا شك أن الذين وقع عليه اضطهاد التعصب، والذين عاشوا في تلك البيئة الخانقة المحرقة، هم الأقدر على روايتها، وعلى تصوير مشاهدها، بما لديهم من إحساس حاد بمستوى النفي / النبذ الذي كان يمارسه رجال الدين باسم الدين، وبالأبعاد اللاأخلاقية التي تشكل مجمل سلوكهم (= رجال الدين)؛ حيث التحاسد، وحيث التآمر، وحيث الكيد الداعر، وحيث تصفية الخصوم الفكريين بكل وسيلة تبررها الغاية؛ غاية مكافحة التنوير. والأفضح، كما هو الأوضح، أن كل هذا كان يجري منهم بدعوى صون جناب الدين، وتمكين الكنيسة من الصمود، في زمن كانوا يرون الكنيسة تواجه تحديات الزمن الجديد.

10 ـ كان إنسان القرون الوسطى ماضوياً بامتياز. كان دائماً يطلب العون من الماضي، ويجد نفسه في مفردات الماضي حاضراً؛ أكثر منه حاضراً في مفردات الحاضر. ولم يَستثن من ذلك النَّفَس الماضوي حتى تطورات العلم الحديث، فهي مسموح لها بالدخول إلى منظومته؛ إذا وجدت سنداً لها من عالم الماضي. وإذا لم تجد ذلك السند الوهمي؛ فهي محل شك وارتياب، حتى ولو كانت من يقينيات العلم المؤيدة بمنطق العقل، والمدعومة بأحكام التجريب.

هذه الماضوية التي تمظهرت في تقليدية قاتلة، كانت هي القيد الذي يحكم وعي الإنسان الأوروبي في القرون الوسطى. ولم يستطع هذا الإنسان أن يتقدم خطوة إلى الأمام، إلا بمقدار ما كان يتحرر من أسر هذه التقليدية، تلك التي هي ـ في أحسن أحوالها ـ آلية تحنيط، ويستحيل أن تكون ـ على أي وجه ـ مصدراً من مصادر الحياة. ومُؤدى ذلك، أن كل خطوة من خطوات التقدم، تعني أنه يقابلها ـ بالضرورة الحتمية ـ خطوة من خطوات التحرر من اللاهوت التقليدي، وهو التدين السلفي هنا.

في بدايات التحرر، كانت هناك حيرة تلف الوجدان الأوروبي، الذي كان تقليدياً آنذاك. كان هذا الوجدان حائراً بين ضرورة التحرر التي يستلزمها سياق الانبعاث الأوروبي المجيد، وبين عوالم الماضي الجميل، الذي ألفه الأوروبي أكثر من عشرة قرون كاملة، بحيث أصبح مصدر عزاء له ومبعث اعتزاز، بل هوية لا يستطيع أن يحدد وجوده إلا من خلالها. لهذا، كان على العلماء والمفكرين (وفي البداية تحدياً) أن يطرحوا الجديد من خلال القديم؛ حتى يمكن للعقول الجماهيرية أن تتقبله؛ لأنها عقول لم تتعقلن بعد، بل إن وسائطها إلى المعرفة لا تزال وسائط عاطفية، وتصورها للوجود لا يزال ـ كله ـ تصوراً دينياً. ومن ثم فلا بد من إرضاء القلوب أولاً؛ لتستجيب العقول، وتؤمن بجدوى هذا الجديد.

إن أي مفكر أو عالم في أوروبا آنذاك، لم يكن باستطاعته أن يؤثر في الجماهير التي تلتهم التقليدية وعيها؛ ما لم يكن قادراً على ربط الجديد بالماضي التليد. كان كل اكتشاف وكل نظرية وكل رأي، لا بد أن يُعضد بسند من خارجه، كان يجري تعزيز الاكتشافات والنظريات والآراء برأي من آراء القدماء، حتى ولو كان ذلك باعتساف المنطق، أو تجزئة النظرية، أو فتح دلالات الماضي على معطيات الراهن، بأكثر مما يحتمله ذلك الماضي التـليد.

جماهير البسطاء، كانت تهتز طرباً؛ جراء هذا الربط بين معجزات العلم الحديث، ونصوصها التراثية التي تتعاطف معها حتى الهيام. هذا الربط كان يرضي لديها نرجسية الأنا الجمعية، إذ يصبح القدماء المألوفون للأنـا، شركاء ـ على نحو ما ـ في هذا الاكتشاف الرائع، ولا يغدو الجديد جديداً تماماً، وإنما يبدو وكأن فيه شيئاً من عبق الماضي المألوف، الماضي الهوية، الماضي المضمخ بأنفاس الآباء والأجداد، وبركات القديسين والرهبان والأولياء الصالحين!.

لقد كان الأوروبيون يرون أن لا أحد فهم النصوص حق الفهم كالسلف الصالح، وأن لا أحد بلغ الغاية في تحقيق الإيمان كالسلف الصالح، وأن لا أحد كان نقياً وصافياً ومقبول العقيدة والعمل كالسلف الصالح. وهو سلف صالح، في مقابل خلف طالح!. ولا قيمة لهذا الخلف، إلا بمقدار ما يتبع من طرائق السلف الأنقياء الأتقياء، فالقدماء:

أحوالاً وأقوالاً، هم الحاكمون على الحقيقة، والحقيقة لا بد أن تمر من خلالهم، وإلا فهي ليست حقيقة، بل هي باطل وضلال محض، لا يستحق إلا النبذ والإقصاء.

لا شيء يُفزع التقليدي الماضوي كالجديد والمغاير. فالتقليدي كائن مرعوب بالأصالة، كائن يتلمس الحماية فيما عرفه وخبره وجرّبه، إنه كائن مرعوب يحتمي بالمألوف، كما أنه كائن كسول يكتفي بمقولة: حسبكم فقد كفيتم!. العقل التقليدي لا يطيق الابتكار؛ كمتطلب من متطلبات التصدي للإشكال الراهن. ولهذا فهو يريد أن يبقى الواقع تقليدياً مألوفاً إلى أقصى درجة؛ كي يستطيع أن يتعامل معه بحلول التراث المحفوظ، تلك الحلول الجاهزة التي لا تكلفه عناء التفكير. وهو إذا لم يستطع نفي الجديد تماماً ـ لأي سبب ـ فإنه يمارس عملية تخفيض درجة جدته والتقليل من مستوى مغايرته، عن طريق ربطه بالتراث؛ ليتوفر على درجة من الألفة، تمكنه من التعاطي معه في إطار الوعي التقليدي.

من أجل نفي الجديد وإقصائه من قبل التقليدي الماضوي، جرى توصيفه بالابتداع. إنها البدعة الضلالة، أي البدعة الانحراف (= الإبداع منحرفاً / الإبداع مُداناً). وليضمن رجال الدين الأوروبيون في القرون الوسطى تأطير الديني على ما يشتهون من جمود وتقليد، جعلوا الابتداع خروجاً على اليقين الديني، وانحرافاً عن مسار السراط المستقيم. ووفقاً لذلك، جرى تجريم المجتهدين، حتى ولو كان اجتهادهم من داخل الإرث الديني، بل حتى ولو كان المجتهد من رجال الدين المخلصين.

إن تهمة الابتداع، كانت سيفاً ماضوياً مسلطاً على الأعناق، وكان المتدينون يخشون شناعة هذا الاتهام؛ لأنه ليس مجرد تهمة عابرة، وإنما حكم كهنوتي بالضلال، وربما بالكفر البواح. ومع هذا فقد وُجد من اجتهد رغم كل هذا الحصار، وخطا بأمته إلى الأمام، في زمن كانت فيه بعض التهم الفكرية مكلفة حقاً، بل قد تقود إلى مقصلة الإعدام.

11 ـ المؤسسات العلمية الرسمية وشبه الرسمية، حتى في أرقى صورها: القلاع الأكاديمية، كانت في صف التقليد، بل كانت حرباً على التنوير: تراثاً ورجالاً، في كثير من الأحيان. وهذا يدل على أن المؤسسات العلمية لا يمكن أن تكون معزولة عن البيئة التي تتموضع فيها، ولا أن تحقق استقلالها التام، إلا في النادر من الأحوال.

إن المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى كانت تقليدية ماضوية، ولهذا فقد كانت الجامعات الأوروبية تقليدية ماضوية أيضاً، رغم ذلك الضوء الخافت من التنوير الخائف، الذي كان قد بدأ يتسلل إليها على استحياء وخوف من بطش رجال الدين. بل إن هذه المؤسسات الأكاديمية لم تع أهمية استقلالها إلا في وقت لاحق، وذلك عندما أصبح العلم التجريبي في صدام علني صارخ مع مقولات التراث الديني، وعندما بدأ تأييد الرأي العام للكنيسة المتعصبة بالانحسار.

كانت الجامعات آنذاك تحتوي على كثير من الأقسام، كما هو واقع الجامعات اليوم. ولكنها كانت تختلف عما هي عليه اليوم، في كون القسم اللاهوتي: أصول الدين والشريعة، هو القسم المهيمن على كل ما يجري داخل أروقة الجامعة. نعم، كانت سلطة معنوية في كثير من الأحيان، ولكنها تتسلل إلى المنحى الإداري، معضودة بمكانة رجال اللاهوت في المجتمع، وعدم قدرة العمداء ورؤساء الأقسام على التصدي لتدخلاتهم، بل لم يكونوا يستطيعون حتى التردد في تلبية مطالبهم، ما خفي منها وما ظهر، وما صرحوا به علانية، وما عرف ـ ضمنياً ـ أنه من رضاهم. حقاً، لقد كانت سيطرة رجال الدين سيطرة جهنمية، تلتهم الأخضر واليابس في تلك الحقول المعرفية.

صحيح أن بعض العمداء، وبعض رؤساء الأقسام في تلك الجامعات، كانوا يحظون بشيء من الرؤى التحررية، وعلى مستوى معقول ـ نسبياً ـ من الإيمان بمبادئ العقل، وبوعي ـ نسبي أيضاً ـ بضرورة الانحياز إلى المستقبل ولو على حساب الماضي. لكنهم ـ في الوقت نفسه ـ كانوا يعلمون يقيناً أن رجال الدين يستطيعون ـ بقوة نفوذهم داخل الجامعة وخارجها ـ أن يهبطوا بهم من أعلى مراتب التقدير المرتبطة بهذا الكرسي الأكاديمي المرموق، إلى عالم النبذ والإقصاء والتهميش، بل ربما إلى ساحة الإعدام حرقاً أو شنقاً. لقد كان حجم نفوذ رجال الدين هائلاً، ومن ثم كان حجم المأساة مُروّعاً، ولا يستطيع الصمود أمام هذا الطوفان الكهنوتي الغاشم إلا من كان على استعداد تام للتضحية بكل شيء، بكل شيء؛ دونما استثناء.

وهكذا يتضح بجلاء، أن هذه المعاقل الأكاديمية التي يفترض فيها أن تكون مصدر إشعاع تنويري، أصبحت ـ بحكم سيطرة رجال الدين ـ مصدر تجهيل منظم، وبدل أن تشرق بأنوارها على مناحي الحياة الأوروبية، عممت الظلام، وخنقت الآمال

العلمية، وكادت تنجح في مسيرتها الظلامية، لولا أن ثلة من رجال التنوير الصادقين، الذين جاهدوا حتى الرمق الأخير، في سبيل انتشال العلم من براثن رجال الدين المسيحي آنذاك، تداركوا الواقع، وعملوا ـ ببسالة ـ في سبيل استقلال الجامعة من تلك الوصائية الوحشية التي كان يمارسها سدنة الخرافة، ورُسل التجهيل (= رجال الدين).

حقيقة، لا يستطيع العقل أن يتخيل، كيف كان رجال الدين الممعنون في ممارسة التجهيل، يحتلون الجامعات الأوروبية في تلك العصور المظلمة، بل كيف كانوا يحتلون العلم ذاته، ويحتكرون مساراته، ويضعون ـ بعقولهم الكسيحة ـ حدوده احتكاراً. ليست هذه الهيمنة الوصائية التي يمارسها رجال الدين مقصورة على الأقسام ذات الطابع الإنساني، أو ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، وإنما كانوا يتحكمون حتى في الأقسام التي تنتمي إلى العلم التجريبي، كالفلك والفيزياء والطب. . إلخ.

مَن مِنّا اليوم يتصور أن جامعة كجامعة السوربون، كانت قبل ثلاثة أو أربعة قرون، جامعة لا تستحق حتى مسمى: جامعة، إذ كان يعيث فيها اللاهوتيون فساداً عريضاً، ويمارسون ـ بكل غباوة وصلف وعنجهية فارغة ـ تصفية رجالها معنوياً، في حال عدم رضوخهم لشروط الوصاية اللاهوتية، تلك التي تمتلك حق رد الأبحاث، وتفنيد النظريات، ورسم حدود الحرية العلمية. وكلية اللاهوت: أصول الدين والشريعة، كانت ـ كما يؤكد هاشم صالح ـ إحدى كليات هذه الجامعة، ولكنها لم تكن مجرد كلية، وإنما كانت هي الكلية التي تتحكم في مفاصل الجامعة بأسرها، سواء بالتدخل المباشر، أو عبر التآمر الداعر من وراء الكواليس؛ بغية إجهاض مسيرة التنوير في مهدها.

12 ـ يتضح من خلال الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر، أن الإصلاح لا يجب أن يكون إصلاحاً تاماً، حتى يتم الترحيب به. فمجرد الخروج على النسق الديني التقليدي العام، كان عملاً يصب في مصلحة التجديد، بصرف النظر عن المرتكزات الأساسية لهذا التجديد، إذ يكفي أنها خلخلت المنظومة الكهنوتية من داخلها، وزعزعت ثقة مريديها بمقولاتها، وأوهنت من صلابتها التاريخية. ومن ثم، حيدت ـ على حد ما ـ البعد التاريخي للأفكار. وهذا يجعل الأفكار تتصارع على قدم المساواة، أو ما هو قريب من المساواة.

أحياناً، يرتكب المتحمسون للتجديد خطأ فادحاً، وذلك في اشتراطهم أن ينطوي التجديد على الشروط الأساسية لقيم التنوير الإنسانية كاملة. وهذا الاشتراط، هو في ذاته اشتراط غير عقلاني، مع أنه اشتراط حيوي في سبيل التعقل. إن وضع نقطة فاصلة بين الفهم القديم الماضوي، والفهم الجديد المتأنسن، مخالف لطبيعة الأشياء، ولقوانين الصيرورة الفكرية، بل لسيكولوجية الإنسان: فرداً ومجتمعاً. فالإنسان بطيء التحول، وخصوصاً إذا كانت التحولات المطلوبة تمس الجانب العقائدي منه، أو تمس ما يتقاطع مع العقائدي من تصورات راسخة، إذ هي في أعماق العالم اللاواعي منه، مظنة الثبات.

كثيرون أخذوا على مارتن لوثر ـ وما زالوا ـ إيمانه الصريح بالمعجزات والخوارق، وأنه عارض ـ كبقية رجال الدين التقليديين ـ كوبرنيك في نظريته الفلكية، وأنه لم يكن مؤمناً بالممارسة الديمقراطية، فوقف ضد ثورة الفلاحين، وأنه أقر التعذيب، وأن جماعته مارست التعصب في مناطق نفوذها. وكل هذه التهم صحيحة، وفظيعة في آن. بل هي تهم تكاد ـ من خلال بعض القراءات ـ أن تقلب الإصلاح الديني البروتستانتي إلى تصور مضاد لفاعليته التاريخية الإيجابية التي أحدثها على المدى الطويل في سياق التاريخ الغربي.

إن من ينظر إلى لوثر ومهمته التاريخية من خلال هذه التهم ـ مجردة من متتالياتها الحتمية في السياق ـ سيجد أنه كان فاعلاً سلبياً في التاريخ الأوروبي. وهذا ما لم يكن حقيقة، فالحقيقة تؤكد أن الإصلاح اللوثري أحدث ـ وخصوصاً على المدى البعيد ـ تحولات خطيرة / إيجابية في الوعي الديني الأوروبي، وبفضله لم تعد البابوية قضية مسلمة عند الجميع الأوروبي، بل لم تعد يقينيتها على تلك الدرجة التي كانت عليها من قبل، حتى في قلوب معتنقيها من الكاثوليك المُخلصين.

ما يؤكده هذا الإصلاح الديني، وما تبعه من آثار لا يستهان بها، أنه لا بد من الاستفادة من حركات الاجتهاد الديني إلى أقصى درجة ممكنة، دون اشتراط درجة ما من درجات التحول. فهناك عوامل كثيرة يصعب التحكم فيها، وهي تدخل في مثل هذه التحولات الكبرى التي تمس أعماق الوجدان الجماهيري، ولا يمكن إرجاعها إلى إرادة فرد، أو حتى مجموع أفراد. ومن ثم كان لا بد من الترحيب بأي تململ يضيق

بالهيمنة الدينية؛ حتى ولو كان محدوداً، بل حتى ولو كان انتهازياً. لا بد من الترحيب بالتغيير؛ مهما كان ضئيلاً ومحدوداً، إلى أن تتضافر العوامل المساعدة؛ لإحداث نقلة نوعية في الذهنية العامة للجماهير.

إن نجاح لوثر في حركته، لم يكن مرده إلى براعة لوثر فحسب، وإنما كان المسار الديني ذاته مستعداً لذلك، كان ينتظر مثل هذا، خصوصاً بعد ظهور فضائح التسلط الكنسي، وتململ بعض الكنائس ـ وخصوصاً في الشمال الأوروبي ـ من نفوذ البابا الحاسم. كما أن ذلك لم يكن معزولاً عن تطور التجارة في أوروبا، الذي خلق طبقة من المثقفين، وطبقة من التجار المنتفعين من تراجع نفوذ الإقطاع الكنسي.

ولا شك أن كل هذا يعضده عامل آخر، هو اكتشاف المطبعة، الذي عمم المعرفة، فلم تعد احتكاراً على رجال اللاهوت. كما أن العامل الأهم من كل هذا وذاك، كان يتمثل في نزوع القوميات، خصوصاً في الشمال الأوروبي، ممثلة في ملوكها، إلى التحرر من الخضوع ـ غير المبرر سياسياً ـ لإرادة البابا في روما، أي إنها وإن كان حركة دينية صرفة في ظاهرها، فهي حركة استقلال: ديني = سياسي، في مضمونها النهائي.

إذن، لا يمكن أن تكون اشتراطاتنا من خارج السياق؛ لأننا لا نمتلكه، بل ولا نستطيع التنبؤ بمساراته على نحو دقيق، أي على نحو يمكننا من التسريع بأحد العناصر في مقابل العناصر الأخرى. إن التواقت بين العامل الديني، والعوامل الأخرى المساعدة، كان ضرورياً لإجراء التحولات الكبرى، ولكنه ـ في معظم تحولاته ـ يقع خارج السيطرة. مما يعني أن مهمة الفاعل التنويري، تكمن في إبقائه للإصلاح الديني في حالة نشاط دائم، بحيث يصبح قابلاً للتماس مع أكثر الظروف حيوية. وبدون هذا التفعيل لعنصر الإصلاح الديني، تبقى المجتمعات المتدينة التقليدية في حالة: انتظار معجزة، قد تأتي وقد لا تأتي، والأغلب أنها لن تأتي.

13 ـ من خلال رصد حركة التنوير الأوروبي المتمثلة في مسيرة العقل المستنير، يتضح أن التعصب الديني، ليس موضوعاً مستقلاً بذاته، وإنما هو حالة ذهنية شاملة، تشمل بضررها بقية مناحي الحياة الأخرى. ومعنى هذا، أن هذا التعصب الديني، ليس

أمراً يخص الدين وحده، أو أن مساءلته ـ كانحراف ـ ليس من اختصاص رجل الدين وحده، ذلك الذي دائماً ما يُقاربه من خلال درجة اتفاقه أو اختلافه مع النسق العام للتصور الديني المؤسسي. بل إن مساءلته ـ معرفياً ـ عملية منوطة بجميع الآليات المعرفية المتاحة، مهما كانت تلك الآليات بعيدة عن حقول الديني. إنها كل معرفة لا بد أن تسهم في مقاربة حالة التعصب الديني؛ ما دامت معرفة تتغيا مقاربة الإنسان، ولو من بعيد، أو على نحو غير مباشر.

التعصب ليس حالة اختيار فردي؛ لأنه ـ بعد الفكرة ـ سلوك يجنح ـ بطبيعته ـ إلى الخروج من نطاق الفردية إلى السياق العام. وقد أدرك رجال العقل المستنير في أوروبا، أنهم في مكافحتهم للتعصب الديني، إنما يكافحون الأفيون الخطير، المخدر الذي يعتقل العقول، ويلقي بالإنسان خارج دائرة الإنسان. ولهذا كانت القضية المركزية لفلاسفة التنوير هي التسامح، إذ أدركوا أنه بدون تحقيق شرط التسامح، يستحيل تحقيق أي إنجاز، خصوصاً إذا كان الإنجاز المأمول يتخذ الإنسان هدفه الأساس.

دائماً ما يحاول المتطرف الديني أن يؤكد على الفصل بين درجات التزمت الديني، والمنجز الحضاري المادي. المتطرف الديني يؤكد إمكان تحقيق تطورات مادية، دون مناقشة الذهنية العامة التي يتحكم الديني في تفاصيلها. هو يؤكد هذا، مع أنه يؤكد ـ في تناقض صارخ ـ أن المشروعية الدينية يجب أن تشمل جميع التفاصيل، بما فيها مسارات التحول المادي. إنه يحلم بالإمساك بعناصر الهيمنة الدينية التي يوفرها له التعصب والانغلاق، مع تحقيق التقدم التقني، حتى لا يتهم بأنه كان السبب في الجمود، وفي امتداد فترة الانحطاط.

الآن، وبعد كل هذه القرون، ما زالت البلدان التي تدين جماهيرها بالكاثوليكية المتزمتة، هي الأقل تقدماً من بين البلدان الغربية كافة. تأخرت إسبانيا عن بقية أوروبا، بسبب تزمتها الديني، وإيطاليا كذلك، إضافة إلى بقية بلدان أمريكا اللاتينية التي تدين بالمذهب الكاثوليكي الذي يقع خارج الإصلاح الديني. أما إنجلترا وهولندا، فقد كانتا هما الحاضن للعقل المستنير في رحلة كفاحه، يوم أن كان مطارداً في بقية بلدان أوروبا، وما ذاك إلا لأنهما يعتنقان فكرة التسامح الليبرالي، تلك الفكرة التي كتب لها الرواج، وخصوصاً في البلدان التي كانت تدين جماهيرها بالإصلاح البروتستانتي.

هذه مجرد إطلالة عابرة على رحلة العقل المستنير، وعلى الصراع المرير من أجل التخلّق من رحم الظلام، لمواجهة الظلام. وإذا وجدنا كثيراً من التشابه ـ والتماثل، بل التطابق أحياناً ـ بين واقعنا الراهن وواقعهم التاريخي، فليس هذا عن تعمد وإصرار من قبل هذه الكتابة، وإنما هو واقعنا الذي يؤكد ذلك، وهو الوحيد القادر على نفيه؛ إن أراد؛ وإن استطاع. وإذا كان هذا التماثل يقلقنا، فالطريق ليس النفي النظري له، وإنما العمل على إجراء تحولات في الواقع؛ حتى يصبح التماثل مستحيلاً. وإلى أن يحدث هذا، يجوز لنا أن نقرأ أنفسنا في تاريخ الآخر، بعد أن أدركنا استحالة قراءة واقع بواقع، في ظل غياب العقل المستنير.

2 ـ الإسـلام المعتدل في مواجهة التطرف

الموجة الأخيرة للإرهاب، لم تبدأ منذ عام 2003م ـ فحسب، بل منذ العام 1996م ـ في تفجيرات العليا، وإن تعالت وتيرتها في السنوات التي تلت 2003م ـ، على نحو يأخذ طابع المواجهة العسكرية الصريحة. لم تكن هذه الموجة الإرهابية الأخيرة، إلا واحدة من ثلاث موجات إرهابية متباعدة؛ أفرزتها السلفية التقليدية؛ كمزايدة على إسلامية الدولة التي جنحت إلى الرؤية السلفية المستنيرة؛ كممارسة في الواقع العملي؛ بعيداً عن تنظيرات الغلو السلفي التي كثيراً ما أهملت؛ لأنها كانت تحاول طلبنة الدولة منذ نشأتها، حتى قبل أن تخلق طالبان! بأكثر من سبعة عقود كاملة.

الموجة الإرهابية الأولى كانت مع الإخوان (= إخوان السبلة) في عشرينيات القرن العشرين؛ عندما أرادوا للدولة أن تكون مشروع قتال دائم (= جهاد!)، والموجة الثانية كانت مع الحركة الجهيمانية بداية الثمانينيات، التي كانت نوعاً من الثأر غير المعلن للموجة الأولى المقموعة. ومن بعد ذلك، كانت هذه الموجة الثالثة الـ(بن لادنية) التي نتمنى ـ ولا نملك غير الأماني ـ أن تكون هي الأخيرة. وكلها ـ بلا استثناء ـ كانت تتكئ على مقولات السلفية التقليدية في تبرير تطرفها وإرهابها، وكانت السلفية كريمة معها، إذ كانت تمدها بما تحتاج إليه في هذا المجال.

لقد كان الشعار المعلن لكل هذه الحركات الثلاث المتطرفة: الجهاد في سبيل الله، ورفع راية الإسلام من جديد؛ بدعوى أننا خرجنا على الإسلام، وأنهم يريدون

إعادتنا إلى الإسلام الصحيح؛ لأن إسلامنا ـ في زعمهم ـ إسلام مزيف باطل!. وإسلامهم هو الإسلام الخالص!. وهذا الشعار المعلن شعار جذّاب، له إيقاعه الخاص، الذي لا يمكن لأي مسلم ـ مهما كان جفاؤه، أو حتى تمرده ـ تجاهله بحال.

الدولة كما في دستورها المعلن للجميع، هي دولة إسلامية، بل هي الدولة الإسلامية الأولى على مستوى العالم، من حيث مستوى تموضع المفردات الإسلامية في هيكلها التشريعي والتنظيمي. لهذا، كانت المزايدة عليها تأتي ـ دائماً ـ من هذه الزاوية التي تكاد تحتكرها عالمياً، تحتكرها من حيث الدرجة، ومن حيث النوع أيضاً.

صحيح أنها واجهت الخطر العروبي المتمثل في المد القومي الناصري في إبان الستينيات الميلادية. لكنه ـ رغم ضخامته، ورغم ما حققه من اختراق ـ لم يكن يُشكّل خطراً حقيقياً عليها، بحيث يمس بنيتها التي قامت عليها؛ لأنها ـ وبكل بساطة ـ كانت قادرة على طرح البديل النابع من هويتها الأساس، وكان هذا البديل هو: الإسلام. وهو بديل لا يمكن أن ينازعه أي بديل آخر في الوجدان الشعبي، مهما كانت درجة التعاطف مع المد القومي.

لكن، عندما تكون المزايدة على الهوية الأساس للدولة: الإسلام، وعلى الروح النابضة في قلب كل مواطن؛ يصبح الأمر في منتهى الخطورة، ويستلزم من الجميع تدخلاً سريعاً؛ لإنهاء هذا التلاعب الفج بالدين وبالمصير. إن هذه المزايدة لا تمس الدولة في مشروعية وجودها فحسب، وإنما في مبرر وجودها أيضاً. وهذا ما يقود المقتنعين بهذه المزايدات إلى عدم الاعتراف بالكيان، بصرف النظر عن صاحب القرار فيه؛ لأنه ـ في قناعاتهم ـ فقد إسلامه، أي فقد مشروعية وجوده.

إن أخطر ما في الحركات الإرهابية الثلاث، أنها تتقدم إلى الساحة الشعبية متحدثة بلسان الإسلام. وليس أي إسلام، بل تتقدم بلسان السلفية التقليدية عندنا، التي يقابلها على الطرف الآخر: السلفية المستنيرة التي تواكب العصر، ولا تقوم بتوثين مقولاتها التاريخية التي تم إنتاجها في ظروف خاصة، بل خاصة جداً، وإنما ولاؤها الأول والأخير لصريح الإسلام.

إن الإرهابي إذ يرفع الإسلام شعاراً؛ يعي أبعاد ما يفعل. إنه يرفع الإسلام

شعاراً؛ لأنه يريد أن يقنع السذج من أبناء هذا الوطن، أنها (= المواجهة) ليست مجرد مواجهة سياسية، ليست صراع قوى ونفوذ وهيمنة، وإنما هي مواجهة بين الكفر والإسلام، وأنه ـ برفعه شعاراته المتخمة بالمفردات السلفية الصريحة ـ هو ـ وحده ـ الذي يمثّل الإسلام الصحيح!!، في مواجهة الكفر الصريح!!.

كل المراجع الإرهابية ـ التي يسمونها في جماعاتهم: هيئات شرعية ـ تفتي بكفر الدولة، ومن ثـمَّ المجتمع؛ لأنه لم يخرج على الدولة التي حكموا بكفرها. ولهذا، لا نعجب حين نرى المتطرفين يعمدون إلى استحلال الأموال والأنفس والأعراض؛ لأننا ـ في تصورهم التكفيري ـ ـ كفار. وسبب تكفيرهم لنا؛ أننا لم نخرج على الدولة التي كفّروها. فنحن كفار؛ لأننا موالون للكفار؛ بعدم خروجنا عليهم. والكافر عندهم حلال الدم والمال والعرض، ولا بد من إعلان الجهاد (= الإرهاب) ضده، مهما كلّف الأمر.

طبعاً، لا يخفى أن كثيراً من المقولات التي يتشدق بها المتطرفون هي مقولات ليست غريبة عن بيئتنا المحلية، بل هي مأخوذة من صلب المنظومة الفكرية للسلفية التقليدية، تلك المنظومة التي تنطوي على مقولات إرهابية تنتظر من يفعّلها. هذا، إن لم تكن غير غائبة عن المناهج التعليمية في بعض الأقسام في جامعاتنا. أما أنها تدرّس في بعض المساجد والمنازل، وتؤلف فيها الكتب وتطبع، فهذا أمر لم يعد خافياً، إلا على من لا يريد أن يرى الأمور كما هي عليه، وإنما يريد أن يراها كما يرغب أن تكون عليه؛ وفق مقتضيات مصالحه الخاصة، التي لا علاقة لها بالبحث المعرفي لا من قريب ولا من بعيد.

المكفراتية، لهم مؤلفاتهم التي تشرعن التكفير، ورسائلهم الخاصة في هذا المضمار لا تخفى على المتابع. وهم غير مجهولي المكان والمكانة، ومنهم أولئك الثلاثة الذين كانوا ـ ولا يزال بعضهم مصراً على التكفير ـ يفتون للأجنحة العسكرية بجواز القتل والتفجير. ونحن إذا نظرنا إلى الهوامش التي يشرحون بها المتون، وإلى المتون التي تستقطبهم، ويقررون من خلالها تكفيرهم؛ لرأينا أنها تدلنا على حقيقة أصبحت واضحة، حقيقة بإمكانها الإجابة عن سؤال جد هام في سياق الحرب على الإرهاب، وهو: من أين تأتي الحية الإرهابية بسمومها؟.

إذن، لا بد من مواجهة الخطر الداهم الذي يتمثل الآن في مثل هذا الفهم

المتطرف للإسلام، ولا بد أن تكون المواجهة بسلاح الإسلام ذاته، أي بالفهم المعتدل للإسلام. إن الفهم المتطرف للإسلام، هو أحد الإفرازات الطبيعية لعلاقة السلفية التقليدية بالواقع. فالسلفية التقليدية تنطوي على مفردات ومفاهيم متعالية؛ أنتجت في ظروف تاريخية خاصة، ولا يمكن تطبيقها في الواقع الراهن. وفي محاولة تطبيقها ـ قسراً ـ على الواقع؛ لا بد أن يتعقد الواقع، كما لا بد أن تحرج المفاهيم. ومن الطبيعي أن يُخرج هذا الاحتكاك الحاد، وهذا التأزم المفهوماتي، ظاهرة التطرف التي عايشناها منذ عام 2003مـ، محلياً وعالمياً.

إن إسقاط الواقع، وكأنه غير موجود؛ لحساب تلك المقولات السلفية التاريخية، لا يلغي الواقع، ولكنه يؤزّمه؛ لأنه يستحيل إلغاء الواقع من حيث دوره في إنتاج المعنى. الواقع لا تنتهي إشكالياته، ولا تُحل تلك الإشكاليات بتجاهلها، ولكن بمواجهتها بشروط اللحظة التي تتموضع فيها. وهذا ما تتقاصر عن إدراكه الذهنية السلفية الموغلة في عالم الماضي.

جزء من إشكالية السلفية التقليدية، أنها تتقدم إلى الواقع بمفاهيمها وتصوراتها؛ زاعمة أنها تتقدم بحلول (ربانية) جاهزة، بينما هي في حقيقة الأمر تتقدم بإشكال بشري (صنعه الوعي السلفي)، إشكال مُزمن؛ تستنبته في عالم الواقع، فتزيد الأمور تعقيداً، بدل أن تسهم في اجتراح الحلول العملية لها.

الحلول التي تمّ إنتاجها في الماضي ـ وأقصد بها مُجمل الجهد البشري، لا النص المقدس ـ ليست حلولاً متعالية على الزمان والمكان، بل هي حلول ـ على افتراض نجاعتها لما تعرضت له ـ مشروطة بنوعية الإشكال، وبسياقه الزماني والمكاني. ولا يمكن أن تثمر إيجابياً في الحاضر؛ لأن ذلك الإشكال التاريخي لا يمكن أن يتكرر، فتطابق حدثين تاريخيين ـ بكل ملابساتهما ـ من المستحيلات.

ولأن الوعي السلفي ـ بطبيعته ـ يعجز عجزاً كاملاً عن الابتكار في أي مجال، حتى في مجال سلفيته الخاصة؛ فقد اعتاد الاتكاء على الحلول الجاهزة التي أنتجها السلف، وورثها عنهم الخلف. ورضي بالكسل العقلي المزمن، واستمرأ هذا السلوك الاجتراري؛ حتى ثبّته ـ من هو نمط تفكير، أو منهج رؤية ـ في مجمل مفردات الاعتقاد.

نحن لا نعاني مجرد وعي سلفي مأزوم، وإنما معاناتنا آتية من الوعي السلفي الغائب غياباً تامّاً عن اللحظة الراهنة التي يعيش فيها. ولأجل هذا الغياب أو الغيبوبة، فهو يجهل سياقه التاريخي جهلاً تاماً، أي يجهله كظاهرة مركبة، حتى وإن كان مطلعاً عليه كمفردات معزولة. لكن، هذا الاطلاع السطحي ـ وهو الذي يمسك بالجزئيات المتشرذمة؛ دونما وعي بالسياق الكلي ـ يبقى اطلاعاً مُضللاً، اطلاعاً يُضر أكثر مما ينفع؛ لأنه يوهم بالعلم، بينما هو الجهل المركب الذي يشكل اليوم الهوية العامة للأغلبية الساحقة من المتدينين.

إشكالية الوعي السلفي أنه لا ينظر إلا إلى زاوية واحدة من زوايا المثلث الذي يحكم الرؤية الدينية للواقع، وهو: النص، الإنسان، الواقع. الإنسان كمدرك للنص؛ يحدد المعنى وطبيعته، والواقع كموضوع لتفعيل النص، لا وجود لهما في الذهنية السلفية. وإن كان ثمة من وجود!، فهو وجود باهت، لا يسهم في خلق المعنى الكلي للإشكالية.

إن جميع الإشكاليات التي تستدعي النص، لا يمكن أن تجد في النصوص حلولاً لها، إلا بأن تعمد إلى النظر المتوازي إلى زويا هذا المثلث الذي لا يتخلّق الحل الإسلامي إلا من خلاله.

إن التطرف ينتج في الغالب من جراء التركيز على البعد الأول: النص، وإهمال البعدين الآخرين. بل إنه ليس تركيزاً على النص؛ بقدر ما هو تركيز على مفهوم خاص للنص. وهنا يتم إسقاط الإنسان ـ وهو المعني بالنص ـ وإسقاط الواقع ـ وهو محل تموضع النص؛ لحساب الفهم الخاص للنص. كما يتم ـ من غير قصد ـ إسقاط النص أيضاً، وذلك بتعقيمه (من العقم) بالفهم الواحد؛ ليغدو عقيماً بعد ذلك، فلا يتمكن من إنتاج الدلالة باستمرار.

هذا ما حدث لنا على نحو صريح وواضح، مع الموجة الأولى للتشدد الديني، وهي الموجة التي تمثلت في حركة الإخوان (= إخوان السبلة). لقد كانت تلك الموجة من التطرف مسكونة بوعي سلفي تقليدي، يرفض الجديد؛ بدعوى أنه بدعة، أو سحر، أو مأخوذ من الكفار، أو أن منعهم من مهاجمة دول الجوار، يعدّ منعاً من أداء فريضة أوجبها الله عليهم، وهي: فريضة الجهاد، أو أن توقيع المعاهدات العالمية، لا يعدو كونه ولاء صريحاً ومعلناً للكفار الذي تجب معاداتهم بكل صراحة. .إلخ.

وهذه التصورات والمطالب هي مفردات سلفية خالصة، أرادوا بها إلزام الدولة الناشئة آنذاك بما ليس لازماً إسلامياً. ولمّا لم يكتفوا بمجرد عرض رؤيتهم كفكر أو كدعاية، بل أرادوا فرضها علينا بقوة السلاح، وقع الصدام الدامي، وهُزِمَ المتطرفون.

وبمبررات قريبة من مبررات (إخوان السبلة) ظهرت حركة (جهيمان) التكفيرية المتطرفة، تريد إملاء سلفيتها التقليدية الكسيحة على الواقع؛ من خلال ثورة مسلحة تبدأ من ساحة الحرم الشريف.

إن هؤلاء الخوارج المكفراتية خرجوا بدعوى سلفية، ودعواهم تتلخص في أن المنكرات قد عمت وطمت، وأن الأرض مُلئت ظلماً وجوراً. ولهذا جاءوا بمهديهم ليملأها عدلاً، وليزيل المنكرات والمحدثات والبدع. ويقصدون بذلك المذياع، والتلفاز، وتعليم المرأة، والمعاهدات الدولية التي تنقض ـ في تصورهم ـ عقيدة الولاء والبراء. . .إلخ. وهي المبررات نفسها التي رفعها الخوارج الذين سبقوهم بخمسة عقود (= إخوان السبلة). فحتى لغة الخطاب ومفرداته، تكاد تكون متطابقة، مما يعني أنها تتكئ على ذهنية تخلّقت عبر الوسيط السلفي ذاتـه، دون أي تجاوز يذكر.

السيناريو نفسه، حدث مع الموجة الثالثة من التطرف التكفيري، التي اتخذت من (ابن لادن) زعيماً لها. إن (الشيوخ!!!) المؤيدين لهذه الموجة الحادة من التطرف، يستمدون من الحركة (الجهيمانية)، ومن الحركة (السبلاوية) روح الإلهام المُحفّز لخوض هذا الصراع الدامي معنا. ثلاث حركات متشابهة، والجامع المشترك الذي يعزز التشابه بين هذه الحركات الخارجية المتطرفة، يكمن في رفض الجديد، سواء من الماديات، أو من الإجرائيات الإدارية، فضلاً عن التصورات والأفكار؛ وذلك لمجرد أنها لم ترد في منظومة السلف، أي لمجرد أنها غريبة عن الوعي السلفي التقليدي.

ما يمكن ملاحظته في الحركات الثلاث المتطرفة، أنها تسير في الاتجاه المعاكس للحياة المعاصرة، أي إنها تمتلك عداء أصيلاً لكل ما يمت إلى التنمية والتطوير بصلة، بأية صلة؛ من قريب أو بعيد.

ولمّا كانت التنمية تقع في صلب اهتمام الدولة الحديثة ـ أية دولة تريد الحياة لأبنائها ـ فقد كان من الطبيعي أن تكون الدولة الحديثة في مواجهة دائمة مع هذه

الأصولية السلفية التي تريد الحياة على طريقتها الخاصة، أو ـ على نحو أوضح ـ تريد الموت المعنوي، على الطريقة السلفية التقليدية التي ماتت عليها طالبان، ولا تزال تموت عليها منذ شقي بها الأفغان.

من يستمع إلى الآراء التي تطرح بين الحين والآخر، والتي تتناول كثيراً من المستجدات الواقعية لدينا، ويغلب عليها أنها تتسم بغير قليل من التشدد والتزمت، والغياب عن منطق العصر، يظن أنها نسق غريب وطارئ على سياق السلفية التقليدية عندنا، وأنه مجرد شذوذ عابر في الفتوى، وليس لها من حظ في سياق الذهنية العامة للطرح السلفي. بينما هي ـ في الحقيقة ـ تحكي في وقائعها ـ وفي واقعها أيضاً ـ مسيرة (العقل!) السلفي المأزوم في تعاطيه مع المستجد والطارئ.

كثير من معطيات الحياة المعاصرة، التي نريد أن نستخدمها في مسيرة التنمية التي تطال المادة والإنسان ـ هذا إذا جاز التمايز بينهما؛ أثراً وتأثيراً ـ يقف الفهم السلفي السقيم في طريقها.

إن ترسيخ المؤسساتية في مقابل الفردانية والفوضى، وتفعيل دور المرأة في جميع المجالات المشروعة، والدفع في اتجاه الرؤية الديمقراطية نظاماً وسلوكاً، وصناعة مفهوم المواطنة الجديد، الذي يكفل المساواة في الحقوق والواجبات، في مقابل الرؤى المناطقية، والمذهبية، والطائفية، والعشائرية، كلها جزء من التطلعات الاجتماعية والتنموية التي يكفلها لنا تقدم الوعي المعاصر، ولكن تقف السلفية التقليدية ـ بكل إصرار وتعنت ـ ضدها، بوصفها بدعاً مستحدثة، أو لكونها ـ في تصورهم ـ من قبيل التشبه بالكفار!.

الوقوف ضد منطق العصر بقوة منطق التحريم المبني على اجتهاد خاص ـ خاص مهما احتشد له أصحابه من الأدلة ـ وليس على نص قطعي الدلالة والثبوت، هو عبث صريح بالدين؛ كما هو عبث بالواقع؛ لأنه يظهر الدين بمظهر العاجز عن استيعاب العصر ـ فضلاً عن الوقوف ضده لحساب الماضي ـ كما يؤزّم الواقع؛ عندما يجعل شريحة من أبنائه مترددة في سلوك سبيل التجاوب الفعّال مع الواقع.

صحيح أن كثيراً من أصحاب تلك الفتوى المتزمتة في شأن المستجدات؛ لا

يصرّون عليها بالصورة المعلنة نفسها التي بدأوا بها؛ وذلك حينما يرونها قد تجسّدت أمام أعينهم في عالم الواقع، بل ربما يتعاطون معها، بعد أن يتأكد لهم (بالدليل الواقعي، وليس غيره، هذا الدليل الذي يضيء عالم النصوص في أذهانهم) أنها ليست من المحرّمات القطعية التي كانوا يصرّون على قطعية التحريم فيها، ويعدون المعترض عليه معترضاً على شرع الله.

ومع أن عالم الواقع يضيء لهم ـ بعد لأي ـ عالم النصوص، ويدفعهم إلى التنازل العملي دون النظري، إلا أنهم لا يجرؤون ـ في الغالب الأعم ـ على استصدار فتاوى أخرى، فتاوى نقضية، تبيّن خطأ الفتاوى السابقة المتزمتة؛ لأن ذلك سوف يزعزع الثقة الجماهيرية بكل مسارات المسيرة التي تتحرك ـ نظرياً ـ بذهنية التحريم.

إن الإشكالية الكبرى في مثل هذه الفتاوى المتشددة التي تقف حاجزاً دون تقدم المجتمع، أنها تبقى قارّة في بطون الكتب، دون أن تمسها يد التعديل، حتى بعدما يتم تجاوزها واقعياً. وهي بهذا الاستمرار النظري، تبقى ذريعة شرعية لكل متطرف بعد ذلك، في انتظار أي مريض يلجأ إلى الخطاب الشرعي؛ كي يسم المجتمع بارتكاب المحرمات بل الموبقات.

من يغرق ـ ولو قليلاً ـ في مثل هذا العالم السلفي المتشدد، سيجد هذه الفتاوى أمام عينيه ليل نهار، وسيرى ـ في المقابل ـ المجتمع غير ملتزم بها لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنها كانت ابنة مرحلتها الخاصة التي تجاوزها الحاضر بواقعه الحافل بالمتغيرات واستحقاقاتها، وتجاوزها ـ أيضاً ـ بوعي أبنائه الذين لو ذكرت لهم مثل هذه الفتاوى لسخروا منها.

هذه الفتاوى الغرائبية المتزمتة التي تقبع في بطون الكتب، وفي دهاليز الخطاب السلفي، لن يمر بها المتطرف ضاحكاً ومتعجباً من بدائيتها، ومن تخلف أصحابها؛ كما يفعل غيره من الأصحاء، بل سيتبناها، ويرى أن المجتمع هو المخطئ، وليس أصحاب تلك المضحكات المبكيات من الفتاوى!.

هنا يتقاطع المتطرف الإرهابي مع أصحاب الفتاوى المتشددة التي تنتهج التحريم في حق كل جديد؛ لأن هؤلاء يمنحون المتطرف الشرعية التي يحتاج إليها من خلال

الفتاوى التي تجرّم المجتمع، حتى وإن أصبح أصحابها غير مقتنعين بها في وقت لاحق؛ وذلك لأنهم لم يصرّحوا بالبراءة منها، ولم يصدروا فتاوى جديدة محلّلة؛ في حق ما حرّموه سلفاً.

من هنا يأتي طرح الإسلام المعتدل من قبل المعنيين بالخطاب الإسلامي، ولأجل هذا يتم التأكيد الدائم على الهوية الإسلامية لهذا المجتمع، كهوية ملازمة لوجود هذا الكيان. إن هذا الإلحاح على الهوية الإسلامية من جهة، و- في الوقت نفسه - تحديد طبيعة هذا الإسلام المطروح، والمؤكد عليه كهوية وكشعار، بأنه الإسلام المعتدل المتسامح، يأتي ليقطع الطريق على التيار المتطرف في انتهاجه أسلوب المزايدة الدينية علينا.

مجتمعنا مجتمع إسلامي، وخياره الاجتماعي خيار الإسلامية، وليس أي خيار آخر. لكن، لاشك أن الإسلامية التي نتبناها اليوم كهوية، ليست مستمدة من الإسلام المتطرف الذي ينتجه المتطرفون، والذي يعارض روح العصر بما فيه من مخترعات، ونظريات، ورؤى أبدعها الإنسان، ومخرجات لا تقوم الحداثة إلا عليها. إن خطابنا الإسلامي ليس هو التفسير المتطرف للإسلام، ليس هو الإسلام يدعو إلى إعلان الحرب المعنوية والمادية على العالم أجمع.

إن التفسير المتطرف للإسلام يجعل من الإسلام عاملاً سلبياً، يقف حائلاً دون أي تقدم حقيقي، بينما التفسير المعتدل للإسلام - وهو الخيار المطروح - يجعل منه عاملاً إيجابياً؛ يسهم في تحقيق النهضة، وتقدم الإنسان. وكون هذا التأكيد المتكرر يأتي في هذه المرحلة، لا ينفي أنه كان السياق العام للمسيرة التنموية في جميع مراحلها، وإنما يعني أن المرحلة الحرجة التي نعيشها اليوم مع التطرف، تستدعي التأكيد عليه أكثر من أي وقت مضى.

قد لا يتصور كثير من الغافلين عن طبيعة الحراك الديني لدينا، أهمية هذا التأكيد المتكرر على الإسلام المعتدل؛ لأنهم لا يدركون حجم المعارضة الدينية - في أوساط المتطرفين - لكل ما هو جديد وحضاري، بل ربما لكل غريب من أي نوع، سواء أكان حضارياً، أم لم يكن؛ لأن عداءهم للحضاري أمر فطري في طبيعتهم، تكوّن منذ بداية

الوعي بالحضارة المعاصرة؛ لمجرد أن الحضارة الحقيقية لم تعد حضارتهم، بل لم تكن حضارتهم، وإنما أصبحت اليوم تُشرق من هناك، أي من الغرب!.

بقدر ما يكون التشدد والتطرف؛ يكون النفور من التقدمي والحضاري. هذه حقيقة واقعية. ولهذا رأينا الخطاب الديني عندنا لا يعدم من أبنائه المتأثرين بالمنحى السلفي، من يتبنى ـ ولو شيئاً قليلاً، وبمستويات متفاوتة ـ بعض هذا الرفض المتأصل لكل ما هو جديد. لم يسلم من الفقه المتطرف أيُّ جديد في حياتنا، مما نعده داخلاً في الحضاري. حتى التعليم النظامي للذكور واجه في بداياته فتاوى تعترض على بعض مواده، وفتاوى تتهم معلّميه الآتين من وراء الحدود، من المتعاقدين العرب الأوائل، بالإلحاد!، كما وجدنا من يقول ـ مفتياً ـ: «هؤلاء المعلمون هم أفراخ الإفرنج وعباد الأولياء». يقصدون بذلك أنهم ليسوا على السلفية المتطرفة التي تكفر كل من قلّد الغرب في شيء، أو تسامح مع ضرائح الأولياء.

النفَس السلفي التقليدي واضح تمام الوضوح في الفتوى السابقة، وفي الجملة الأخيرة منها خصوصاً. ومنعاً للإحراج، لن نذكر الأسماء في مثل هذه الفتاوى التي حرّمت كل ما هو جديد؛ وذلك لأنها أسماء لها اعتبارها في الخطاب الديني المحلي، ولا يتصور البعض أن تكون بمثل هذا المستوى المخجل من انعدام الوعي. ويكفي أن الفتوى (بكفر!) من يقول بدوران الأرض، كانت صادرة عن مرجعية لا يزال معظمنا يكن لها كثيراً من الاحترام والتقدير؛ مع أنها تذكرنا بالعهد الكنسي في أوروبا، عندما تم الحكم على غاليليو بالكفر لهذا السبب، أي لأنه قال بدوران الأرض، ولولا تراجعه ـ تقية ـ في اللحظة الأخيرة، لأحرقه رجال الدين المتعصبون حيّاً.

كثيرا ما أتساءل: ماذا كانت حالنا لو استجبنا لمثل هذه الفتاوى المتطرفة، وعملنا بها؛ لأنها ـ كما كان يقول أصحابها آنذاك ـ موشّحة بالدليل الشرعي (طبعاً؛ حسب فهمهم)؟!. ماذا لو هجرنا العلم الحديث؛ لصالح بعض كتب التفسير التي تحكي أن الله يجمع الشمس والقمر ويلقيهما في البحر يوم القيامة؟!، كتفسيرٍ لقوله تعالى: ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾. طبعاً، سيتعلم أبناؤنا أن البحر أكبر من الشمس!، وأن الأرض مسطحة، وأن. . . .إلخ. لا شك أننا لو سمعنا لهم؛ لكانت ـ الآن ـ أفغانستان طالبان تتقدم علينا بمراحل، أو أننا ـ على نحو أدق ـ نسبقها إلى دهاليز الماضي السحيق المعتم بمراحل!.

إن مثل هذه الفتوى الفلكية، ليست مجرد فتاوى عابرة، تجاوزها الوعي العام ونُسيت، بل هي نسق عام لا يزال سائداً في تلقي مخرجات العلم الحديث. إنه لولا الإصرار على الإسلام المعتدل، وتهميش التطرف الإسلامي / السلفي؛ لكانت المرأة عندنا إلى الآن لم تتعلم؛ لأنهم كانوا يقولون ـ صراحة ـ عن تعليمها: «إنه بتعلم المرأة يحصل التبرج وتمزيق الحجاب وكشف الساق والفخذ والرأس والصدر وفتح بيوت البغاء والسينما والرقص والخلاعة». عندما تسمع هذا الكلام، لا تضحك، ولا تتعجب من طبيعة الاستدلال، ولا من علاقة الأسباب فيه؛ لأن هذا الكلام ـ مع كل عبثيته الفاضحة ـ كان مقبولاً من قبل المتعاطفين مع هذا التشدد السلفي، بل إن بعضهم قد فتحت مدارس البنات في مدينته، وعلى مقربة من بيته، ومع هذا منع ابنته من التعليم؛ بوحي من هذه الفتوى الكسيحة وأشباهها.

إننا الآن، عندما نسمع مثل هذا الكلام الموغل في جهله وتطرفه، نحس وكأنه يصدر عن معتوهين، وليس عن بشر منحهم الله شيئاً من العقل. لكن، يجب أن لا نعجل، فاللغة نفسها، وبالروح الاستدلالية نفسها، تصدر الآن فتاوى عن المنتمين إلى التيار السلفي المتشدد عندنا، دون أن تواجه بالاستنكار الذي يجب منا.

نحن الآن ـ ويا للأسف ـ نسكت عن مثل هذا التصور المتطرف للإسلام، مع أنه يضر بالإسلام قبل أي شيء آخر. ألم يؤكد أحد الأعضاء الإسلامويين في مجلس الأمة الكويتي ـ صراحة ـ في معرض حديثه عن مشاركة المرأة في العمل السياسي، أن عمل المرأة السياسي سيتسبب بكثرة اللقطاء؟!. أليس هذا قذفاً علنياً للمرأة الكويتية، ومن نائب مسؤول، أو يفترض أنه كذلك. لكن، لا تَغضبْ ولا تَعتبْ؛ فهكذا يفكر السلفي التقليدي ويا للأسف، أياً كان مكانه وأياً كان زمانه، إنه ينطق باللغة السابقة نفسها التي رأيناها في تعليم المرأة.

لقد قال المتشددون عن تعليم المرأة في الماضي القريب، أكثر مما يقولونه الآن عن بعض قضايا المرأة الاجتماعية الراهنة، بل كانت اللغة في ذلك الوقت أشد وأقسى. لقد قالوا صراحة وبالنص: «فتح مدارس البنات مصيبة عظيمة، وطامة كبرى». وأيضاً قالوا: «لا يرضى بهذه المدارس إلا من لا غيرة عنده ولا رجولة ولا دين».

كوميديا في منتهى الروعة، لو تقدمنا بها إلى العالم؛ لأصبحنا ـ بهؤلاء ـ نستحق أن نحتكر فن الكوميديا، إذ أتينا فيها بما لم يأت به الأوائل من كل أمة ومن كل جنس بشري.

بكل صدق نقول: حالتنا تدعو إلى الرثاء؛ بقدر ما تثير ضحك الآخرين. والمصيبة الأشد نكاية وإيلاماً وإذلالاً، أننا ـ بسبب حماقات المتطرفين ـ سنبقى منتجين لهذه الكوميديا البائسة، كما تشهد بذلك فتاوى السلفيين المتطرفين التي تفضح خطابنا كل يوم، وعلى معظم قنوات الفضاء.

كل يوم نفضح أنفسنا بفتاوى لا نرى فيها إلا قليلاً من غرابة، وقليلاً من عنف؛ لأننا ألفناها، أو ألفنا طرائق التفكير التي تنتجها. طبعاً، هي تستدعي الإنكار والمخاصمة؛ بقدرما تستدعي الضحك. لكننا لن نضحك عليها حتى يتجاوزها الزمن، ويستقل وعينا عنها؛ لأنها في وقتها تبدو ـ وخصوصاً لدى المتماهين معها ـ في هيئة الحق الذي لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه. سنضحك عليها، لكن بعد أن تكون قد تسببت بإعاقتنا لفترة طويلة، وبعد أن تكون قد صدت شريحة لا يستهان بها من المجتمع عن المشاركة الفاعلة، وعن التمتع بالطيبات من الرزق.

يجب أن نستدعي التاريخ، تاريخ الحراك السلفي المحلي؛ كي نرى الصورة بشكل أوضح. إنه تاريخ ليس بالبعيد عنا، بل هو قريب جداً. لقد حرموا اللعب بكرة القدم، واستدلوا على التحريم بأنها من التشبه بالكفار. كما أتوا بدليل آخر على التحريم، وهو أن اللعب بالكرة فيه مرح، والله ـ عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ﴾ . استدلال عجيب وغريب. لكنه ليس غريباً على من يعرف في أي رحم يتخلّق الوعي السلفي التقليدي.

وعندما أتى التلفزيون قامت قائمتهم كما هو شأنهم دائماً، وأفتوا قائلين: «التلفزيون آلة بلاء وشر وداعية إلى كل رذيلة ومجون». وأعاد الصحويون هذه المقولة، بالتفاصيل المملة في الثمانينيات الميلادية؛ حتى خرجت قنواتهم المفضلة، فأفتى أكثرهم ـ نعم أكثرهم وليس كلهم ـ بالتحليل؛ لأن بعضهم ما زال يرى التلفزيون تصويراً محرماً، مهما كانت المادة التي تُعرض فيه!!!.

وإذا كان تحريم (الدخان) لا يزال ساري المفعول عندهم، إلا أنهم فيما مضى بالغوا في ذلك، كعادتهم في الغلو والتشدد، إذ أوصلوه إلى درجة الخمر في الحرمة، وأفتوا بجلد شاربه ثمانين جلدة!!!. طبعاً، هم يُصدرون هذه الفتاوى، بكل جرأة؛ مع أن كثيراً من علماء العالم الإسلامي لم يصل بالدخان إلى درجة حكم: الكراهية، فضلاً عن التحريم، أو تصنيفه من فصيلة: الخمور التي يجب معاقبة متعاطيها.

كذلك؛ وقفوا من الزي العسكري في جميع أنواعه موقفاً متشدداً منذ البداية. فقد حرّموا لباس الشرطة، وخصوصاً لبس (القبعة) لأن في ذلك تشبهاً واضحاً بالكفار. كما حرّموا الضرب بالأرجل على الأرض في المشية العسكرية، وحرّموا التحية العسكرية، والتصفيق الصادر عن الرجال؛ لأنه ـ في نظرهم ـ تشبه بالنساء، وهو من جملة الأمور التي تدل على التخنّث، ولذلك هو من الكبائر... إلخ هذا النوع من الخبال المتواصل من لدن هذا التيار المتطرف الذي لا يزال حاضراً بين أظهرنا، ولكن تحت مبررات أخرى.

مثل هذه المحرمات، وغيرها كثير، مما هو أقل منها غرابة وشذوذاً، لم نذكر أصحابها هنا؛ لأنها ستكون صدمة لكثير من بسطاء المتدينين الذين لم يُوغلوا في ماضي تلك الأسماء المبجّلة؛ فيكتشفوا مثل هذه الفتاوى الغريبة، التي كانت تدل في وقتها، وعند جماهيرها المشدودة إليها ـ بقوة سحر الخرافة ـ على صريح التدين، وكمال العلم!.

التيار المتطرف يعرف بطبيعة الحال أصحاب هذه الآراء الشاذة. لكنه يسكت عنها الآن؛ لأنها ستكون فضيحة فيما لو تم إخراجها، وتعريف الناس بأصحابها. لهذا فهي ـ عندهم! ـ من باب (العورة) التي يجب سترها؛ كي لا يتعرّى التيار المتطرف بأكمله، ومن ثم ينبذه الجميع.

لكن، إذا كانوا يرون من مصلحتهم، ومصلحة تيارهم، عدم التعرض لذكر هذا الشذوذ الفكري، فإن من مصلحة تيار الاعتدال الذي يأخذ على عاتقه نشر الوعي بالإسلام التقدمي، فضح هذا التيار المتطرف، من خلال تذكير الناس بمثل هذه الآراء

الممقوتة؛ لأن التاريخ لا يني يُعيد نفسه، وبالدرجة نفسها، على أيدي هؤلاء. فالتيار الذي وقف ضد تعليم المرأة آنذاك، هو التيار نفسه الذي يقف الآن ضد عمل المرأة، وضد مجمل حقوقها الاجتماعية، ويختصرها في مهمة (التفريخ!)، وهو التيار الذي وقف ضد الحداثة قبل عقدين، وهو التيار نفسه الذي يقف الآن ضد المشروع التنويري، وما تقاطع معه من اهتمامات ورؤى.

إن هذه الرؤية المتطرفة رؤية قاتلة؛ فيما لو تم ترك المجال لها لتستشري في أنسجة المجتمع. إنها كالورم السرطاني، لا بد من محاصرته بقوة، وإلا قضى على بقية الجسد؛ لأنه لا يكتفي بموقعه الخاص.

إننا لو تأملنا قليلاً ما سبق من الآراء التي يسمونها: فتاوى، وتخيّلنا ـ مجرد تخّيل ـ ماذا ستكون عليه حالنا، فيما لو استجبنا لها؛ لأصابنا الهلع والفزع، من مجرد أن فتاوى كهذه، يمكن أن تتحكم في مصيرنا، وتطبع حياتنا بطابعها.

لهذا يجيء التأكيد المتواصل على الإسلام المعتدل؛ لينقذنا من التطرف الإسلامي، إذ هو الوحيد ـ أي الإسلام المعتدل ـ القادر على التصدي لظاهرة التطرف التي تعم العالم الإسلامي، بدرجات متفاوتة، ولكن لا أحد يحترق كما نحترق. الإسلام المعتدل، إذ يكون خياراً لنا، فإنه سيكون الخيار الأمثل للعالم الإسلامي أيضاً، مهما كان تطرف بعض شرائحه الاجتماعية، سواء أكانت تجنح ذات اليمين أم ذات الشمال.

وإذا كانت بعض المجتمعات الإسلامية ـ ونحن منها ـ تعاني ظاهرة التطرف، فإن بعضها، أو بعض شرائحها، تعاني ظاهرة أخرى، وهي ظاهرة الجفاء والازورار عن كل ما هو إسلامي.

من هنا، يصبح الإسلام المعتدل دعوة صريحة إلى الإسلام كهوية دينية، وإلى إرساء قيمه في المجتمع، كمبادئ للتوجيه السلوكي العام؛ وذلك لمواجهة التطرف المتأسلم من جهة، ولمواجهة اللاإسلامية من جهة أخرى.

وإذا كان تأثير المملكة ـ من حيث موقعها الإسلامي ـ في التدين الإسلامي في جميع الأقطار الإسلامية، واضحاً، وفي الوقت نفسه، هو تأثير غير مرفوض إسلامياً،

بل هو محل قناعة الأغلبية، فإن اختيارنا للتدين المتسامح سوف يؤثر على نحو إيجابي في مسيرة التدين في جميع أقطار العالم الإسلامي على المدى البعيد.

إنها مسؤولية تاريخية تقع على عاتقنا ـ من خلال موقعنا؛ جغرافياً وتاريخياً ـ وذلك بالتأسيس والترويج للإسلام المستنير، الإسلام الذي يعشق الحياة، وينتهج البناء والتنمية، ويتغيّا الإنسان كقيمة عليا، بدل الطرح التقليدي السلفي الغارق في رؤى الموت والدمار؛ فضلاً عن الافتراق والصراع. لا بد أن نضطلع بهذا الدور؛ لنؤكد بالقول والعمل، أن دورنا في هذا العالم دور إيجابي، وليس دوراً سلبياً؛ كما أراد له بعض أبنائنا المتطرفين أن يكون.

1

الفصل الأول

أزمة المجتمع السلفي مع العقل الحديث

1 ـ 1 ـ إما العقل وإما العقل

نعم، إما العقل وإما العقل؛ فلا خيار. ففي ظل هذه الفوضى العارمة التي اكتسحت ولا تزال تكتسح الوعي الجماهيري الإسلامي المعاصر؛ حتى أصبح غوغائياً إلى أبعد الحدود، وفي ظل هذا النزق الفكري الذي يغذي الأمة بجنون الإرهاب الديني، وفي ظل هذه الماضوية السلفية الخانقة التي عجزت عن معاينة ذاتها؛ فضلاً عن أن تستطيع معاينة المباين لها، في ظل كل هذا الأفق المظلم؛ تصبح الحاجة إلى تفعيل العقل، وإرساء قيمه، والكشف عن فاعليته الإيجابية، حاجة غير ترفيهية، بل ضرورة مرتبطة بحياة الأمة أو فنائها؛ ولو بعد حين.

إننا لسنا بحاجة إلى تفعيل العقل في سياقاتنا الفكرية، كغيرنا من الأمم الراشدة فحسب، وإنما نحن أحوج الأمم إلى ذلك؛ نظراً إلى ما نعانيه ـ على مستوى الأمة جمعاء ـ من مخاطر الفناء والانقراض، وهو الفناء الذي ليس شرطاً أن يكون فناء مادياً حتى تُستَنفر له القوى، وتُشحن الهمم من أجل التصدي له، وإنما قد يكون فناء معنوياً، بحيث تنتهي الأمة كبنية فاعلة في الواقع البشري الذي تمارس وجودها في سياقاته. وهذا ـ أي الفناء المعنوي ـ هو الفناء المخوف حقيقة؛ لأن الفناء المادي الذي كانت تسببه في الماضي ضراوة الحروب المتوحشة، واجتياحات الفاتحين، لم يعد وارداً بعد اليقظة التي باتت تكتنف الضمير العالمي اليوم.

لا شك أن حالة (غياب ثقافة العقل) حالة لها ارتباط وثيق بتدهور الوضع الإنساني في العالم الإسلامي أجمع. وإذ لا يزال العقل في الفكر الإسلامي المعاصر

غائباً ومغيباً؛ فمن الطبيعي أن يظل الفعل الإنساني الذي يتغيا الإنسان غائباً، كفعل واع مُنتِج، وليس كمجرد حركة آلية، تفتقد الوعي بالفعل ذاته. وبهذا، لا يمكن أن يحضر الفعل الإنساني كفعل واع مبدع؛ ما لم يحضر العقل الإنساني بصفته البشرية المتواضعة، أي بوصفه عقلاً إنسانياً محدوداً، وليس عقلاً من أي نوع، وتحت أية صفة، يُحاول بها هذا الطرف الإيديولجي أو ذاك الالتفاف على إنسانيته؛ ليتم سحق الإنسان باسم الإنسان.

لقد كان العقل (وأقصد هنا: العقل كفعل إنساني مهموم بالإنسان) مُداناً في أوروبا على امتداد قرون عديدة، كانت ـ ولا تزال ـ تُسمى بعصور الظلام. ولقد استمر هذا الوضع البائس قروناً، ولم يستطع الوعي الجماهيري الأوروبي أن يتفاعل ـ وجدانياً ـ مع العقل إلا بعد أن أحس ـ على نحو مباشر ـ بفوائده على صورة وقائع مادية مُتعيّنة، تلامس وعيه البدائي الذي يرتبط على نحو مباشر بالواقع المحسوس. وهو بهذا لا يخرج عن الطبيعة التي تحكم أي وعي جماهيري يخرج من أدغال التقليد، إذ هو عقل ينتظر (المعجزة) المحسوسة ليُؤمن بخلفياتها المعنوية. ومن هنا، ففي الوعي الجماهيري التقليدي؛ تكون الصورة على هذا النحو: ما لم يحضر البعد المادي كمتعين واقعي محسوس، فلا سبيل إلى التسليم بالمعنوي العقلي؛ ليأخذ دوره في تشكيل الوعي.

ولعل من الأمور التي تستعصي على التفسير ـ وتحديداً فيما يخص الوعي الجماهيري الإسلامي ـ وتدل على أن هناك معضلة حقيقية في هذا الوعي، أن الوقائع المادية المتعينة ـ التي تثبت للعقل الحديث معجزاته على نحو محسوس ـ وقائع متغلغلة في كل جزئية من جزئيات الحياة المعاصرة. أي إن السياق المنطقي للوعي الذي يتعاطى مع هذه الوقائع، يستلزم منه الإيمان بجدوى العقل، وأن بواسطته يمكن للأمة ـ إذا ما تعقلن وعيها ـ الخروج من أزماتها واختناقاتها التي ما زالت رهينة لها منذ قرون.

لكن ـ وهذا أمر يبعث على الحيرة، ويدعو إلى القلق حيال مصير الوعي الإسلامي ـ لا يزال الوعي الجماهيري الإسلامي يرفض التسليم بذلك، مع كل ما رآه ـ ويراه ـ من فتوحات العقل الحديث، وخصوصاً في الغرب، إذ لا يزال العقل لدى

هذا الوعي المأزوم المعطوب بالرؤى السلفية المنغلقة، مُداناً بصورة أو بأخرى. وكلما ارتفعت درجة تماهي الوعي مع هذه الرؤى السلفية؛ أصبح العقل لديه (= الوعي) مُداناً بصورة أكبر. ولعل في مجتمعنا السلفي أفضل مثال على سوء الحال!.

وإذ ليس من الغريب أن تبدي أية أمة من الأمم نوعاً من الممانعة ضد تفعيل العقل في فترة من فتراتها، أو في سياق ظرف خاص؛ لكونه يمس ـ بالضرورة ـ بنيتها التقليدية، أي يهدم ضارباً في التقليد ذاته، الذي هو جوهر الوعي التقليدي، ويعرضها لمسيرة التحولات اللانهائية التي لم تَعْتَدْها، ويضعها في مواجهة اللامألوف، فإنه لمن الغريب جداً أن تستمر هذه الممانعة في الوعي الإسلامي، في ظل واقع معاصر، واقع تشهد كل مكوناته بإمامة العقل، كما شهد بذلك المعري منذ قرون، عندما أقر إمامة العقل، ورفض إمامة ما سواه، فخرج ـ أو على وجه الدقة ـ أُخْرِج بذلك المعري من سياق الوعي المحايث لذلك التاريخ الإسلامي؛ فأصبح، بدل أن يُستلهم كداعية تنوير وتعقّل، موصوفاً من قبل الفقهاء السلفيين (ولا حدود لبذاءاتهم!)، من قِبَل أولئك السفهاء الذين قادوا ـ ولا يزالون يقودون ـ وعي الأمة ـ ويا للأسف ـ بأنه: «كلب معرة النعمان».

إن تفعيل العقل في مجتمعاتنا، وهي مجتمعات اللاعقل بجدارة، لم يعد ترفاً فكرياً تتجاذبه النخب الفكرية في أبراجها العاجية، ولم يعد خياراً (على مستوى الأمة؛ لا الفرد، فللفرد اختياره) يُعرض في سياق: تداولية القبول والرفض، وإنما هو المستقبل المأمول، وهو الحاضر الذي لا خيار لنا في قبوله أو رفضه كأمة، وليس كأفراد لنا الحرية في أن نختار ما نشاء؛ ولو كان خيار الانتحار.

هذا التوصيف الذي يحدد مستوى الحاجة المُلحّة للعقل ليس غلواً في عقلانية معاصرة، أو ازوراراً عن نقلية ماضوية غابرة، وإنما هو لأسباب واقعية ماثلة للعيان، لعل أهمها ما يلي:

1ـ في الاتكاء ـ حضارياً ـ على العقل، وفي تفعيل دوره، تفجيرٌ للطاقة الخلاقة عند كل فرد، بحيث يغدو الفرد ـ مهما كانت درجة تماهيه مع محيطه الاجتماعي، ومع سياقاته الفكرية التاريخية ـ فرداً مستقلاً في رؤاه، صانعاً لحاضره ومستقبله،

مشتملاً ـ بالضرورة ـ على إرادة واعية، إرادة تتلمس طرائقها على ضوء القانون الطبيعي للمتعين المادي، بعيداً عن أي تهويمات تختطف من الإنسان حاضره ومستقبله، ولا تبقي في يديه غير كواذب الأحلام وخواطر الأوهام، أو تضطره ـ بعد لأي ـ إلى حيث أرصفة التشاؤم؛ فالاستسلام.

وإذا كان الاتكاء على العقل سيفجر الطاقة الإبداعية الكامنة عند كل فرد، التي هي بالضرورة مغايرة لما هي عليه عند الآخرين، فإن معنى ذلك أن تتعدد مناحي الإبداع الإنساني، بتعدد الأفراد المتعقلنين، وأن تتراكم التجارب ـ كماً وكيفاً ـ بعددهم؛ مما سيقود إلى تراكم إبداعي على مستوى الأمة التي تطمح إلى صناعة مصيرها الإنساني على ظهر هذا الكوكب الأرضي الذي استخلفت فيه؛ لتحقق ذاتها كأمة ذات إرادة، بدل أن يتكفل الآخرون بإنتاج مصيرها لها، ومن ثم سلبها إرادتها. فمن يصنع مصيرك هو من يحدد لك حدود إرادتك، وعليك أن تختار بين التعقل بواسطة الذات، وبين أن تكون ـ شئت أم أبيت ـ مجرد مادة لتعقّل الآخرين.

إن التقليد ـ من حيث هو تقليد ـ يستعيد المقولات التراثية الجاهزة ببغاوية ولا ينتجها؛ لأن التقليد ذاكرة وليس عقلاً. وإذا قُدّر وأنتجها في ظرف ما، فإنه ينتجها بوصفها مقولات جماعية إجماعية، لا بوصفها إبداعات فردية تحمل البصمة الفكرية لكل فرد، بكل ما في ذلك من ثراء في التنوع كبير. ومن هنا، فسيطرة التقليد، يعني أن تقل التراكمية الإبداعية ـ التي هي شرط حيوي للنهوض الحضاري ـ هذا إن لم تنعدم؛ لكون الممارسة الفكرية للتقليدي هي مجرد استعادة لما أُنتج سلفاً، أي هي مجرد نقل آلي، أي إن التقليديين ليسوا إلا نسخة واحدة، ولكن بصُوَر كثيرة مستنسخة، صُور متطابقة؛ بحيث يمكن لكل صورة أن تقوم مقام الصور الأخرى، في عمل مكرور ومملول لا يؤدي إلا إلى موات العقل والروح والجسد.

إن التطابق الذي ينتج من ممارسة التقليدي، يعني انعدام التعددية الإبداعية في الرؤى؛ لأن كل الرؤى تختصر في رؤية واحدة، رؤية نمطية يتفق الجميع ـ تقليداً ـ عليها. مما يعني بالضرورة انعدام مساحة الاختيار الإنساني، واقتصار الجميع على حل حضاري واحد، بدل أن تتعدد الحلول الحضارية لدى الجميع من خلال الجميع. وتعدد الرؤى، ومن ثمَّ، الحلول، يعني ارتفاعاً في فرص التحول الإيجابي،

التي لن يكون أحدها متوحداً بالإنقاذ، بل الإنقاذ هو في مجموع الحلول، بما فيها حلول التقليديين التي ستكون حينئذٍ أشبه بكوابح لشطحات الرؤى والأفعال.

لا مشكلة في الممانعة التقليدية ككوابح. لكن المشكلة تتأتى عندما تريد الكوابح أن تكون هي أنظمة الدفع، وأن تحدد مسيرة الحراك كله بفاعليتها ككوابح. حينئذٍ؛ يتوقف الحراك ويخيم الجمود. وهذا ما هو جارٍ في العالمين العربي والإسلامي منذ ابن حنبل وإلى اليوم.

2 ـ هناك في المسألة بُعدٌ سيكولوجي واضح، وذو أثر حاسم، بحيث لا يمكن تجاهله، ولا التقليل من شأنه؛ وإلا استمرت الأمة تعاني جملة اضطرابات سلوكية جمعية، اضطرابات تزيد من تأزماتها مع نفسها ومن تأزماتها مع الآخر، كما هي ـ ويا للأسف ـ حالها اليوم عندما تتبنى أشد الإيديولوجات انغلاقاً وعنفاً.

لقد أصبح من الواضح أن هذا البعد (= السيكولوجي) لا يمكن مراعاته إلا من خلال تفعيل العقل، ذلك التفعيل الذي سيُنتج بدوره الفاعلية الإيجابية المأمولة على المستوى الحضاري للأمة جمعاء. فالاعتماد على الذات ـ حضارياً ـ يُعيد الثقة إلى الأمة بنفسها، ويمنحها الحد الأدنى من الاستقرار الضروري الذي لا يمكن لها أن تتموضع في سياقات المعاصرة بدونه أبداً؛ وإلا كانت كمن يجترح رحلة إلى عالم الفناء.

إن هذا البعد السيكولوجي لا يمكن أن يأخذ مداه الإيجابي على واقع موهوم يجري تزييفه إعلامياً، ولا على دعاوى تاريخية لأمجاد غابرة أصبحت أثراً بعد عين، بل لم يبق لها من أثر، ولا لأولئك القوم الذين صنعوها ـ حقيقة أو ادعاء ـ من باقية.

إذا كانت أزمة المسلم المعاصر ـ وجدانياً ـ تخلقها الوقائع المادية المعاصرة، التي تحاصره بكل ما يجرح نرجسيته المتضخمة ـ تورماً ـ بدعاوى التاريخ المجيد، فإن شفاءه من تلك الأزمة لن يتحقق إلا بالعمل على تغيير هذه الوقائع. وهذه الوقائع لن تتغير ما لم يتغير الوعي، ولن يتغير الوعي ما لم نخرج من نفق التقليد السلفي الضيق المظلم، منطلقين إلى أفق العقل الرحب.

3 ـ فيما إذا تم تفعيل العقل في الثقافة، ومن ثم في الواقع، فإن التجارب التي نمارسها على ضوئه، ستصبح ـ بالضرورة ـ تجارب إيجابية، تجارب ذات بعد إنساني،

أي إن رؤاها ستكون مستمدة من رؤى عقلانية خارجة من صميم التجربة الإنسانية، وهي الرؤى التي لا بد أن تستصحب الممارسة النقدية كفاعلية عقلية لا يمكن أن تتم عملية التعقل بدونها. وهذا الوعي المتعقلن الذي يعي إنسانية الممارسة العقلية، يعترف ـ نظرياً وتطبيقياً ـ بحقيقة كونها ممارسة بشرية لا تتعالى على النقد، وإنما هي موضوع مفتوح للمساءلة النقدية الدائمة، والفحص اللامحدود، والحفر المعرفي الذي يلامس ضفاف البدايات الأولى. . إلخ، دون أدنى حصانة يمكن لها أن تدعيها.

إذن، تحمل التجربة العقلانية في ذات بنيتها (التي تتضمن تصورها عن ذاتها) إمكانية مساءلتها، وإمكانية تطويرها؛ لأنها تقرّ منذ البداية برفع الحصانة عن نفسها. وهذا على العكس تماماً من التجارب التقليدية السلفية التي تُشرعِن نفسها على مستوى الممارسة الفعلية كأفكار إلهية نهائية، بل كأفعال مقدسة لارتباطها بالمقدس، حتى وإن ادعت ـ على المستوى التنظيري فحسب ـ أنها لا تعدو كونها ممارسة بشرية، تخطئ وتصيب. فالواقع أنها ترفض النقد لكل ممارساتها، تلك الممارسات التي ترفض ابتداء مجرد تسميتها: تجارب، بل تراها حقائق متعالية، أصبحت ـ بفضلها ـ متعينة على أرض الواقع، جاعلة من قدسية المرجعية قدسية لذواتها وأفعالها؛ ليصبح ـ من بعد ذلك ـ المتلبس بالمعصوم معصوماً!.

4 ـ بتفعيل العقل (الذي هو بحكم طبيعته لن يتوقف عند حدود الفاعلية العقلية فحسب، بل ستمتد مُخرجات الممارسات العقلانية إلى ما سواها، مما لم يكن موضوعا لها ابتداء)، تتجلى طبقات أخرى من العقلانية التي لم تدرِ من قبل لأحد في خلد؛ تتجلى حتى في أكثر الجيوب التقليدية ممانعة ضد العقل. وبهذا تستطيع مخرجات العقل فرض التغيير والتحول ـ فضلاً عن التطوير ـ على تيارات التقليد كافة، دون أن تضطر إلى الاصطدام بها على نحو مباشر.

بما أن العقل الإنساني شمولي بطبعه، وآفاقه واسعة باتساع الوجود الإنساني ـ تاريخياً وجغرافياً ـ فإن ما ينتج من هذا العقل الإنساني من مخرجات الفاعلية العقلية، سيبقى لديه القدرة ـ كمنتج عقلي ـ على أن ينتظم التحولات ـ بجميع مستوياتها ـ في البنى العقلية العامة التي تتكون تباعاً، بحيث تحتضن كل ما فيها، بما في ذلك ما يستعصي على التحول، وذلك عندما تمنحه إمكانية الثبات في ظل سياقات التحول.

5 ـ إذن، في ظل ثقافة العقل، لا عقلانية واحدة مقدسة، وإنما هي عقلانيات متعـددة و متباينة. ولهذا فإن تداولها على أرض الواقع، و ما يصاحب ذلك من جدلية فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الواقع من جهة أخرى، يضع إمكانية واسعـة للاختيار الفردي وللتنوع الاجتماعي، كلٌّ وفـق ما تطيقه مساحات الحرية التي يبيحها الواقع بأبعـاده المختلفة، بل ما تطيقه الإمكانيات الفردية لكل فرد، ومن بعد، ما يُتاح لكل مجموعة تتغيا مصالح الأفراد.

إن فرصة الاختيار بين عقلانيات متعددة، تمنح الممارسة الحضارية للفرد والجماعة حرية اختـيار الأنسب، كلٌّ وما يلائـمه. كما أنـه ـ من جهة أخرى؛ وهـذا هو الأهم ـ يتيـح إمكانية صناعة عقلانية خاصة، تعكس ملامح الأمـة في حاضرها وماضيـها، من غيـر إخلال بالبعـد العقلاني الكوني كبعد إنساني عـام، أي كبعد ينـتـظم الإنسانـية جمعاء.

6 ـ لعل من أهم الأسباب الداعـية إلى تفعيـل العـقل في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، كون الممارسة العقلانية ضرورة حتـمية لمن أراد معاينـة العصر برؤية معاصرة. وأقـول: برؤية معاصرة؛ لأن معاينـة العصر يمكن أن تـتـم برؤى مُختلفة. غيـر أن الرؤيـة التي يمكن أن تعكس الواقع المعاصر كما هو، لا يمكن أن تكون سـوى الرؤية النابعـة من مكونات هـذا الواقع المعاصر، الذي هو في تجلياته الكونية نتاج مباشر للخطاب العقلاني الذي انبعث مع الحراك التنويري في أوروبا قبل ثلاثة قرون تقريباً.

إنني إذ أؤكد على هذا السبب، فإنما أفعل ذلك لكون معظم تأزمات الفكر الإسلامي المعاصر ـ ومنها العربي ـ ناتجـة في الأصـل من اغترابه الكبير ـ وعياً ـ عن عصره، أي عن المكونات الحقيقية لهذا العصر، وليست ناتجة من قطيعته مع جذوره التاريخية؛ كما يدعي دعاة الانكفاء والانغلاق. فالوعي الإسلامي المعاصر ما زال يُعايـن عصره بعيون الماضي، ويرى واقعـه من خلال مقـولات جاهـزة، يرددها منذ قرون، ولا يعي انتهاء صلاحيتها، وأحياناً يعاين هذا الواقع على ضوء مستقبليات لاهوتية؛ ما زالت تسبح في ذاكرته، وتغذيـه بالأحلام والأوهـام التي لا تـقـدم لـه شيـئاً سوى أنها تزيـد من جهـله بواقـعـه، بل تنفيه ـ بعيداً ـ خارج واقعه المعيش.

7 ـ الممارسة العقلانية ضرورية ـ أيضاً ـ للخروج من مأزق المقولات المتضادة، التي تتنازع عليها الفرق، والمذاهب، والطوائف، والحركات، والأحزاب في العالم الإسلامي اليوم، على اختلاف مرجعياتها، وتباين إيديولوجياتها. وجلي أنه لا يمكن الخروج من هذه الإشكاليات المستعصية إلا بتوسيع آفاق الممارسة العقلانية؛ لأن الاشتغال على هذه المقولات ـ كما ثبت واقعياً ـ يعزز هذا التأزم الموجود؛ فكيف يدعي أحد أن هذا الاشتغال يمكن أن يخفف من غلوائه. إن الجدل اللاهوتي جدل عقيم، لا يمكن أن يحل المشكل اللاهوتي موضوع النزال أبداً، بل هو يزيده ضراوة، ويُدخل فيه من لم يكن معنياً به ابتداء.

إن تفعيل هذه المقولات اللاهوتية الفِرَقية ـ كما هو واقع العالم الإسلامي اليوم ـ لا يتم في وقت تأخذ فيه الممارسة العقلانية مداها، بحيث تحتويها بشكل أو بآخر، وإنما يتم ذلك في وقت تغيب فيه الممارسات العقلانية، بحيث لا توضع هذه المقولات المتجادلة في الإطار العام لبنية الأمة الفكرية، بل على العكس، يتم تفعيلها بوصفها تضاداً ونفياً وإقصاء. وهذا ـ في اعتقادي ـ ما يفسر تمزق الوعي الإسلامي أشلاء على خارطة الفكر المعاصر، وعجزه عن التقدم ولو بضع خطوات إلى الأمام في مضمار المعاصرة. وهو التحدي الحقيقي الذي ترتسم ـ على ضوئه ـ حدود النجاح، كما يرسم بطبيعة الحال حدود الفشل.

1 ـ 2 ـ التفكير وأزمة العقل الأسير

بلغة الفقهاء الأجلاء؛ نقول: يكاد الإجماع ينعقد على أن أزمة التخلف العربي والإسلامي، تكمن في ثقافته، أي في المنظومة المعرفية التي تحدد له مجمل تصوراته عن نفسه وعن الآخر، عن ماضيه وعن مستقبله، قبل أن تكون تلك الأزمة مرهونة بواقعه المادي المتردي. فهي ـ حسب هذا الإجماع أو شبه الإجماع ـ أزمة في التفكير الذي تُحدّد الثقافة العامة أنماطه ومساراته، وتحده بحدودها التي لا يستطيع ـ بالضرورة ـ تجاوزها. وطبعاً، ليست إرادة التغيير المنبعثة من إرادة التفكير المغاير؛ إلا جزءاً من تحولات الثقافي العام.

إذن، لا نهضة ولا تقدم ولا تجاوز لهذه الأوضاع المرضية؛ دون أن تتحقق هذه

النهضة الفكرية المأمولة، وهذا التقدم المعرفي المنشود، و ذاك (التجاوز) الفلسفي لما هو قارٌّ في عالم الأذهان. دون تصور ذهني لما يمكن أن يكون عليه الواقع ـ مستقبلاً ـ؛ لا يمكن أن يتحقق شيء من ذلك. فصناعة المستقبل تتم في المخيال العام لمجموع تصورات الذوات المفكرة في المجتمع أولاً؛ ومن ثم يمكن طرحها كمشروع نهضوي في الواقع.

كل هذا يقودنا إلى حقيقة واضحة. لكنها ـ مع شدة وضوحها ـ تحتاج إلى التأكيد عليها من جهة، وإلى إيضاحها من جهة أخرى. والإيضاح ـ منطقياً ولغوياً ـ هو أحد أوجه التأكيد. هذه الحقيقة البسيطة تؤكد أن البداية لا بد أن تكون من خلال التفكير الحر الخلاق. والتفكير الخلاق ليس مجرد اجترار لمقولات دبّجها الأسلاف المسحوقون على أكثر من صعيد، ولا هو مجرد تعبير شِعَاراتي عن الأهواء والمطامع الذاتية أو القومية، ولا هو مجرد استغراق محموم في عالم أحلام اليقظة دونما فعل حقيقي، وإنما هو فتح العقول على كل إمكانيات التفكير، دون حواجز للمنع من أي نوع، وبأي مبرر كان التبرير لفعل المنع، أو على الأصح: لفعل القمع.

إن إشكاليتنا النهضوية ليست أحادية البعد، وإنما هي إشكالية معقدة؛ لأنها وإن كانت ـ من حيث البداية ـ لا تظهر إلا من خلال تحرير العقول، فإن هذا التحرير لا يمكن أن يخترق واقعاً ثقافياً صَلداً متضافرَ الأبعاد، بحيث يرى أن بقاءه مرتبط ببقاء العقول أسرى، رهن الاعتقال، ببقائها لا تستطيع ممارسة أدنى درجات التفكير الحر القادر ـ وحده ـ على التحرير.

إن هذا الواقع المتضافر على التقليد وعلى التبليد، هو ما تمثله جماعات التقليد السلفية أفضل تمثيل، وتحديداً تلك الجماعات التي كانت ـ ولا تزال ـ لا تكل ولا تمل من ممارسة إدمان عملية الاجترار التراثي القاتل؛ بوصفها (= عملية الاجترار) ـ كما تتصور وتعلن وتؤكد ـ هي عملية تفكير!.

العقل السلفي الأسير لا يمكن أن يمتهن التفكير؛ حتى وإن ادعى أن ما يقوم به يُمثّل نوعاً من أنواع التفكير. لا تكفي الشهادات الأكاديمية العليا لمنح ذلك (الناسخ) التراثي شهادة الإبداع في التكفير؛ خصوصاً إذا كانت المؤسسة الأكادمية ذاتها قائمة ـ

من حيث مبرر وجودها الأولي، ومن حيث بُنتيها المنهجية ـ على محاصرة التفكير بمقولات التضليل والتكفير، وعلى التضافر على صناعة العقل الأسير.

لن أناقش هنا كثيراً من معوقات التفكير الحر، سواء في ميدان الواقع أو في ميدان الثقافة، وإنما سأكتفي بمناقشة أكبر هذه المعوقات، وأشدها ضراوة وضرراً، بل ربما كان هو العائق الأساس الذي تمخضت عنه كثير من المعوقات الأخرى، وتفاعلت معه على وجه من الوجوه. هذا العائق الذي يتصدى لحرية التفكير؛ فضلاً عن حرية التعبير، هو الحضور الكهنوتي المتزمت والمهيمن ـ أو الذي يتوق بشبق جنوني إلى ممارسة الهيمنة ـ في كل أنحاء العالمين: العربي والإسلامي؛ بلا استثناء!.

كثيراً ما نسمع مقولات من نوع: «لا كهنوت في الإسلام «أو» تميز الإسلام من غيره من الأديان بغياب الكهنوت «أو» لا تقاس الحالة الإسلامية بالحالة الأوروبية؛ لأن الإسلام لا يقبل الكهنوتية أصلاً»... إلخ تلك المقولات التي تؤكد أن الإسلام يرفض الكهنوتية، ويحارب مظاهرها كافة، وأنه خطاب مباشر من الله إلى الإنسان.

من ناحية المبدأ، ومن ناحية الحد المعياري لمقررات الإسلام الأولى، نعم، لا وجود لكهنوت في الإسلام. والإسلام ـ في صورته الأولى المتعالية ـ يرفض الممارسات الكهنوتية، بجميع تمظهراتها صراحة، بل إن هذا الأمر يكاد يكون هو جوهر المعتقد. لكن، يبقى السؤال الأهم ـ وهو الإشكالي هنا ـ: هل تاريخ الإسلام خال فعلاً من الممارسة الكهنوتية؟، أو ـ على أقل تقدير ـ هل هو خال من التقاطع مع بعض الممارسات الكهنوتية، وهل نحن ـ في العالم الإسلامي اليوم ـ متحررون حقيقة من أسر وسيطرة وهيمنة وتسلط واستبداد الكهنوت والكهنوتية، وبصراحة، هل نحن نعاني تسلط رجال الدين، هل رجال الدين يكتفون بالموعظة الحسنة، أم أنهم يحاولون السيطرة على واقع الناس؟!.

كون الإسلام بريئاً من تلك الممارسات التاريخية، ومن هذه الممارسات الواقعية المتلبسة بالبعد الكهنوتي المقيت، فهذا مما لا شك فيه، ولا يدعي أحد ممن يعرف طبيعة الإسلام من خلال واقعه الأول أن الإسلام أقام بناء كهنوتياً. يُعرَف هذا من خلال المفردات الدينية الأولى للإسلام، وأيضاً من خلال مقاصده العليا. لكن هذه البراءة

للإسلام، لا تعني ـ بالضرورة ـ براءة مُمارسي الفكرة الإسلامية التي تموضعت كهنوتاً في الواقع، أو ـ أقله ـ حاولت ذلك ولا تزال تحاوله بنفس مسعور.

إن التاريخ والواقع الراهن، كليهما يؤكد لنا أن البعد الكهنوتي كان حاضراً، تحت مبررات كثيرة، بعضها يحاول أن يستمد شرعيته الكهنوتية من خلال المفردة الدينية ذاتها، وبعضها يحاول استمدادها من خلال ضرورات الواقع الديني، وآخرون ـ وهم الأكثرية ـ يمارسونها؛ مع منحها أسماء أخرى، تبتعد كثيراً أو قليلاً ـ من أجل التمويه ـ عن اللغة الكهنوتية المباشرة، أي إنهم كانوا يحاولون الابتعاد ـ ظاهرياً ـ عن تلك اللغة الكهنوتية المُدانة في نصوص الإسلام الأولى.

الخلاف ليس على وجود اللغة الكهنوتية المباشرة من عدمها، إذ هي لم توجد بهذا المصطلح، لا في التاريخ ولا في الواقع. لكن، هذا لا يعني أن الكهنوت ـ كما وجد في الغرب المسيحي ـ لم يكن موجوداً في العالم الإسلامي، أو أنه لا وجود له الآن في واقعنا الراهن، بعد أن حاولت الدولة القطرية الحديثة ترويض رجال الدين لمصلحتها؛ فأصبحوا عملاء؛ لا علماء.

لا شك أن الذي يحدد وجود الكهنوت من عدمه، ليس شيوع المصطلح ذاته، ولا وجود التراتبية الكهنوتية بمسمياتها عند الآخر، وإنما هو طبيعة البنية، والبعد الوظائفي لهذه البنية، وعلاقتهما معاً من جهة، وبالزمان والمكان من جهة أخرى.

البنية الكهنوتية كما هي في الغرب المسيحي، حاضرة الآن بقوة في العالم الإسلامي، وفي كل المذاهب والمدارس بلا استثناء، ولها جذورها العميقة في التاريخ الإسلامي، على اختلافٍ في مستويات الحضور والغياب، تبعاً لظرفية الزمان وظرفية المكان.

كما أن الوظيفة الكهنوتية ـ من حيث هي المرجعية الدينية التي تمتلك حقيقة الصواب الديني المطلق، ومن حيث كونها المؤسسةَ التي تمنح التزكية العلمية للأفراد والمؤسسات، ومن حيث كونها تُمارس التكفير من جهة، وتمنح شهادات الإيمان (= الحرمان / صكوك الغفران) من جهة أخرى، ومن حيث كونها سلطة ـ أو تحاول أن تكون كذلك، تمنح هذا حق الكلام، وتحكم على هذا بالصمت ـ حاضرة في عالمنا

اليوم، وهي تمارس هذه الوظائف قدر ما تستطيع، أقصد: قدر ما لا يتعارض مع أهداف الدكتاتورية السياسية التي تحاول توظيف الجميع لمصلحتها، ويستجيب لها كثيرون بذكاء أو بغباوة سياسية كبيرة.

كون مُكوّنات البنية الكهنوتية تختلف ـ أشد الاختلاف ـ بين واقعها الفعلي في الغرب المسيحي، وبين حالها في الشرق الإسلامي، لا يؤثر ذلك في حقيقة وجود هذه البنية الكهنوتية التي تتشابه إلى حد كبير، بل تتطابق إلى حد كبير!. فمما لا شك فيه أن التشابه الوظائفي الذي يصل إلى حد التطابق في كثير من الوقائع، يؤكد أن آلية عمل البنيتين واحدة، وأن البُعد الغائي للوظيفة واحد. مما يعني أن لا وجود لخلاف جذري في طبيعة البنيتين، وإلا لاختلفت الأبعاد الوظائفية، أو على الأقل، تمايزت في تمظهراتها الواقعية ولو قليلاً!.

لا تخلو طائفة ولا فرقة ولا مذهب في التاريخ الإسلامي من ممارسة الوظيفة الكهنوتية، قدر ما تسمح لها الظروف، التي يحددها ـ في الغالب ـ الفاعل السياسي. ليس المانع الذي يَحدّ من مثل هذا النشاط الكهنوتي مانعاً ثقافياً ذاتياً، أي عن وعي علمي بحرمة الممارسة الكهنوتية، وإنما هو عجز أو فشل في تطويع الواقع للسلطة الكهنوتية؛ نتيجة حذر السياسي؛ بحيث لا يقدم لهذا الكهنوت إلا الفتات؛ أو نتيجة فوضى عارمة تتخلل البناء الاجتماعي.

أحياناً يكون تراجع نفوذ الكهنوت؛ نتيجة حذر شديد من المثقفين المحدثين الذين يناضلون في سبيل تحرير العقول من أسر الكهنوت، والذين يستطيعون أن يتبنوا دوراً إعلامياً فاعلاً في تسليط الضوء على المستقبل المظلم الذي ينتظر المجتمع فيما لو انساق وراء أحلام رجال الدين.

إن التاريخ الإسلامي يشهد على حقيقة صارخة، وهي أن رجال الدين ـ أو كثيراً منهم على نحو أدق ـ لم يجدوا حرجاً في ممارسة التسلط الكهنوتي متى ما سنحت الفرصة لهم بذلك، وكثيراً ما كانت تسنح؛ نتيجة كثرة التقلبات السياسية / الاجتماعية، ونتيجة الاحتياج المتبادل إلى هذا الدور أو ذاك!. وما دور الحنابلة، والأشعرية لاحقاً، ببعيد عنا، وذلك عندما استخدمت السلطة الجدل اللاهوتي من أجل ترسيخ أقدامها في الواقع كراعية للدنيا وللدين.

حقيقة، لم يقتصر هذا الغرام المرضي بممارسة السلطة الكهنوتية على الاتجاهات السلفية المحافظة فحسب، بل كان غراماً عاماً يتسرب إلى وجدان كل مذهب؛ تبعاً لما تسمح به محددات النفوذ الجماهيري أو الرسمي. حتى الاتجاه الاعتزالي في بدايات القرن الثالث الهجري مارس كهنوتيته بأبشع صورة، بمجرد أن وجد السبيل إلى ذلك؛ مع أنه يعتبر ـ في نظر كثيرين ـ هو الاتجاه العقلاني في الإسلام. وطبعاً، لم يكن الاتجاه الآخر (= السلفي ـ الحنبلي ـ الحشوي) بمعزل عن مثل هذه الممارسة الطغيانية، فقد قام بذلك القمع الوحشي بمجرد أن قام المتوكل العباسي بالتمكين لهم؛ لإحداث انقلاب كهنوتي يخدم أجنداته الخاصة، حتى وإن كان الغرض المعلن الانتصار للمظلومين، وتأييد العلماء التقليديين.

هذا الحدث التاريخي (= معركة المعتزلة مع الحنابلة الحشوية) ليس هو الحدث الكهنوتي الأول من نوعه في التاريخ، وإن كان هو الأبرز الذي يعد علامة فارقة في مسيرة تطور الاحتفاء بالكهنوت. من بعد ذلك ـ ومن قبله أيضاً ـ رأينا كيف تم نحر رجال مخلصين من الوريد إلى الوريد، لا لشيء؛ إلا لأنهم قالوا بهذا الرأي المخالف لمقولات الكهنوت أو ذاك. وإذا كان من المؤكد أن حجم الضحايا لم يصل إلى درجة الضحايا المماثلة في القرون الوسطى الأوروبية (=عصور الظلام) وبدايات عصر النهضة، فإن ذلك لا يرجع إلى تسامح كهنوتي لدى المسلمين، ولا إلى ضعف في بنية الكهنوت من الداخل، وإنما هو يعود ـ بالدرجة الأولى ـ إلى عدم قدرة ذلك الكهنوت على توفير مستوى من السلطة المناسبة لممارسة هذا المستوى العالي من القمع، بدليل أنه مارسه على مستوى الفكر، وداخل إطار المنظومة؛ دون تحفظ من أي نوع. وطبعاً، الفكر يعطي شرعية للممارسة الواقعية؛ فيما لو تم التنفيذ من هذا الطرف أو ذاك، فالفكر هو الوجه الآخر للتنفيذ على أرض الواقع.

هذا في الماضي، في غابر الأيام كما يقال. أما في الواقع الإسلامي اليوم، فقد تنامى البعد الكهنوتي، عكس ما هو مفترض، وعكس ما يتصوره كثير من مفكرينا المتفائلين، تنامى بأكثر مما تسمح به شروط الواقع.

نعم، قد يختلف المتفائلون والمتشائمون. لكن، من يشك في هذا الوجود الفاعل للممارسة الكهنوتية في العالم الإسلامي، فلينظر إلى ملامحها، ويقرأ هذه

الملامح من خلال أبعادها الوظيفية خصوصاً، وليتأمل مدى تحققها ـ واقعياً ـ في عالمنا اليوم. ولنوع من التحديد والتوضيح، بل الإلزام؛ يمكن رؤية هذه الملامح فيما يلي:

1 ـ الحجر على حرية الفكر. فالفكر في عالمنا العربي والإسلامي أيضاً، كثيراً ما يُواجه بالقمع من خلال الخطاب الديني خصوصاً. وإذا كانت السلطات السياسية تشترك معه في هذه الممارسة، فإنها مُبرّرة من حيث طبيعتها، أي من حيث أن لها طبيعة سلطوية كامنة فيها، ترتبط بطبيعة وجودها، فهي في الأول والأخير مجرد سلطة. أي إن السلطة تمتلك حق الإباحة و المنع؛ لأنها سلطة؛ بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في هذه المفردة أو تلك.

لكن، رجل الدين، كما هو رجل الفكر، لا يملك أي منهما حق التسلط على الآخر، ولا حق أن يمارس عليه وصاية من أي نوع؛ لأنهما ـ جميعاً ـ تحت سلطة القانون، تلك السلطة التي تقوم السلطة المدنية بتنفيذها؛ بصرف النظر عن معايير العدل التي تتبعها؛ وبصرف النظر عن طبيعة الوسائل التي تتغيا بها مقاربة هذه المعايير.

صحيح أن رجل الدين من حقه ـ كأي فرد في المجتمع ـ ممارسة شرط حضوره، بل من حقه ممارسة السلطة، إذا توافرت له عبر وسيط قانوني، لكن، لا بد أن يكون ذلك بوصفه يمارس هذا الحق بقوة القانون، وليس بوصفه يتحدث بلسان الدين، ويريد أن يقسر الآخرين على رؤيته (الخاصة) للدين.

2 ـ من الملامح الكهنوتية: الألقاب الدينية. فهذه الألقاب التي ليس لها أصل شرعي في الإسلام، تُمارس ـ وخصوصاً من يتحلى بها ـ نوعاً من التسلط في الواقع، أو نوعاً من النفوذ الاجتماعي؛ تبعاً لإيحاءاتها الكهنوتية التي تجعل الناس يرضخون لها طائعين أو مكرهين، وخصوصاً العوام وأشباه العوام. فمنذ العصر العباسي ظهر من يسمى (قاضي القضاة). وفي العصر العثماني ظهرت مرتبة (شيخ الإسلام) بوصفه المرجعية العليا في السلم الكهنوتي، ثم ظهر لقب الشيخ الأكبر، ومفتي الديار، ورئيس الافتاء. . إلخ؛ فضلاً عن الألقاب الكهنوتية الباذخة في التراتبية الدينية الموجودة في المذهب الشيعي.

إن من يتأمل الواقع، واقع الإسلام السني (أما المذهب الشيعي فهو صريح في تشريعه لهذه الألقاب، ولا ينكر ذلك، لا نظرياً ولا عملياً؛ عكس المذهب السني الذي ينكرها نظرياً؛ بينما يتعاطاها عملياً)، لا يخفى عليه شيوع كثير من الألقاب التي تبدأ من ألقاب بسيطة، كـ(متدين) فـ(طالب علم) إلى آخر هذه الألقاب التي تحدد موقع كل فرد في هذا السلم الكهنوتي المزعوم.

لا شك أن هذا الموقع الذي يفصح عنه اللقب له حدوده، كما له وظائفه الخاصة التي تتحدد بالسلطة المعنوية أو بالسلطة المادية؛ حسب ما تقتضيه طبيعة اللقب. ولولا أنني لا أريد إحراج كثير من أصحاب هذه الألقاب؛ لكشفت عن أثرها السلبي في الواقع، بل الأثر المدمر في طبيعة تصور الإنسان لذاته من خلال تصوره المزيف لعلاقته بالله.

3 ـ المؤسساتية، وطبقة رجال الدين. فإذا كان كثير من رجال الدين (السنة خصوصاً) لا يريدون إطلاق هذا الاسم (= رجال الدين) عليهم، فإنهم يتشبثون بوظيفة هذا الاسم أشد ما يكون التشبث، ويمارسون كل ما يمارسه من يتحلى بهذا الوصف. ومن ثم، فلا عبرة بكونهم يرفضون هذا المسمى؛ ما داموا مصرين على الوظيفة بحذافيرها، وعلى لعب كل الأدوار التي يلعبها نظراؤهم في الوظيفة (= رجال الدين المسيحيون) في القرون الوسطى.

إن هـذه البراءة من هذا التوصيف (= رجال الدين) تصدق ـ إلى حد ما ـ في حق غير المنتمين إلى بنية مؤسساتية ذات تراتبية هرمية واضحة. أما من ينتمي إلى مثل هذه البنية رسمياً، فإن مجرد الانتماء إلى المؤسسة إنما يتحقق بالصفة ذاتها، أي بوصفه رجل دين. وتبعاً لذلك، فهذه الوظيفة التي حصل عليها لم يكن ليحصل عليها إلا لأنه رجل دين. ولولا هذه الصفة؛ لكان انتماؤه إلى تلك المؤسسة الدينية باطلاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فكل منتم إلى هذه المؤسسات، يجد نفسه حقيقاً بهذا الانتماء، أي إنه يجد نفسه حقيقاً بهذه الصفة، ولا يمكن له أن يتبرأ منها كما يتبرأ منها من لم يكن منتمياً إلى المؤسسة الدينية على نحو رسمي؛ لأن هذا الأخير لن يخسر الوظيفة أو المكانة عندما يتنكر للصفة الكهنوتية (= رجل دين).

إذا أضفنا إلى ذلك أن هناك من رجال الدين من يرى أن هذه الصفة لا تعني قدحاً؛ وإنما هي أقرب إلى المديح، ومن ثم فلا حرج من الاتصاف بها؛ لأنها ـ كما يقول ويدعي هؤلاء ـ لا تعني أكثر من التزكية العلمية والخلقية، وأن الأمة بحاجة إليها، خصوصاً في هذا الزمن الذي تداخلت فيه الأدوار والاختصاصات، وأصبح حمى الدين مستباحاً من كل أحد. فهي ـ كما يدعي هؤلاء ـ نوع من الحصانة للدين!؛ ليُعرف من يحق له الكلام فيه؛ ممن لا يحق له ذلك. أقول: إذا أضفنا هذا الاعتراف الصريح، فلا مجال لإنكار أن هناك رجال دين عندنا بالصفة ذاتها التي هي في بقية الأديان، ومن ثم، فهناك بالضرورة كهنوت صريح.

4 ـ ارتداء الأزياء الخاصة. وهذا أصبح ظاهراً في كثير من المدارس الدينية. فالأزهري له زيه الخاص، ورجل الحوزة كذلك، ورجل الدين المحلي لدينا يتجنب كثيراً من اللباس المباح الذي يتحلى به غيره من أبناء بلده؛ لمجرد الانتساب إلى طبقة رجال الدين؛ بوصفه لا ينبغي له مثل هذا الزي (= زَيّ بقية الناس أو عامتهم)، أو لا يليق به هذا التأنق الذي ربما يخرجه من صف تلك الطبقة المتمسحة بالدين، التي لا بد أن تتسم بهذا المستوى العالي من الزهد!. وهذا هو سبب تجنب رجال الكهنوت عندنا لبس (العقال)؛ مع أنه من حيث أصل الزي السائد، مرتبط به أشد الارتباط.

5 ـ احتكار فهم الدين، وإصدار فتاوى البراءة (= الغفران) أو فتاوى الإدانة (= الحرمان). وهذا ما نراه واضحاً في ادعائهم الفهم الكامل والصحيح لكل مفردة دينية، و تبجحهم أنهم قد وصلوا منها إلى اليقين المطلق، و ـ في الوقت نفسه ـ رفضهم أن يتم حوار معهم حول ذلك. والمسألة لا تقف عند حد الادعاء السلمي، وإنما هي سعي مؤسساتي لقمع كل رؤية مخالفة لا تتفق مع فهمهم. وهذا كثيراً ما نراه واضحاً في سلوكيات المؤسسة الأزهرية الرائدة في مجال المنع. فهناك لا يجري رفض الآراء والمقولات على مستوى الفكر ـ إذ هذا من حقهم، ومن حق أي أحد ـ، وإنما الذي يحدث، هو نوع من الاستعداء. أي إن المانع من ممارسة التسلط، ليس إلا افتقاد السلطة التي تتجاوب معهم في هذا المضمار القمعي.

إن كل هذه الملامح، وغيرها مما يدركه القارئ من خلال ما أشرنا إليه سابقاً، ويتعذر التفصيل فيه الآن، تؤكد لنا أن ما نعيب به الآخرين من سيطرة الكهنوت،

وتحكّم رجال الدين في الدين وفي الناس، لسنا بُراء منه على كل حال. كما تؤكد هذه الملامح أن هذه الظاهرة السلبية آخذة في التنامي، وليست في طريقها إلى التلاشي والضمور، كما يتصور المتفائلون.

إن كل هذا يلقي علينا ـ جميعاً؛ وبالدرجة الأولى الأحرار من رجال الدين أنفسهم ـ عبء تجاوز هذا الوضع المؤلم بل المخزي، وأن ندرك أنه وضع يُشكّل أحد معوقات التقدم للأمة التي تقف على حافة الهاوية، هذا التقدم الذي هو هدف الجميع، أو يجب أن يكون هدف الجميع.

1 ـ 3 ـ الممارسة النقدية في مواجهة التقليد والتقليدية

توصف المجتمعات العربية بأنها مجتمعات تقليدية في بناها الذهنية العامة، تلك البنى التي تصوغ لها مجمل الرؤى، وتحدد لها المسارات في خطوطها العامة، وتخلق لها الانطباعات؛ على مستوى الوعي واللاوعي. ولا جدال في أن مجتمعنا المحلي، هو من أشد هذه المجتمعات العربية تلبساً بالتقليد واتصافاً بالتقليدية؛ إلى درجة يكاد التقليد السلفي يكون هويتنا الولى، أو هكذا يراد له أن يكون.

نحن موغلون في التقليد؛ وفي استبطان الروح السلفية التي ترى في النكوص إلى الوراء، بل في اجترار مقولات النكوص ـ كآلية وعي بالوجود وبالإنسان ـ تقدماً!؛ بوصفه (= النكوص) ـ كما في التصور السلفي ـ تقارباً مع المثال، وتماهياً مع المتعالي. فنحن ـ من حيث البنى الذهنية المهيمنة ـ سلفيون تقليديون؛ رغم القشرة الحضارية التي نتزيّا بها، ونزخرف بها عالم الفكر وعالم الواقع؛ كي نقنع أنفسنا بأننا ظفرنا بكلا الحسنيين: أصالة الماضي، وحضارة الحاضر!.

المجتمع التقليدي السلفي بطبيعته مجتمع شمولي كلياني، يرفض التجاوز، ويكره كل أنواع الخروج على أنساقه؛ لأنها أنساق متجذرة عبر تاريخ طويل من التكرار والاجترار، ومن الممارسة الطقوسية في الحيز الاجتماعي. فالجديد / التطوير / الابتكار ـ في هذه الحالة السلفية البائسة ـ ليس جديداً، وإنما هو بدعة ونشاز واختراق وإفساد. مما يؤكد أن الاستئناس بالمكرور، واعتياد المألوف، وكراهة المغايرة والاختلاف، سلوك تقليدي / سلفي بامتياز.

إشكالية المجتمعات الكُليانية، أنها مجتمعات متخمة باليقينيات القطيعة، وبالمسلمات النهائية، وبالثوابت، وبالأصول. كل شيء في هذه المجتمعات قد كمل، ومن ثم فقد انتهى، فلا يحتاج إلى إضافة، ولا إلى تجديد، فضلاً عن النقد والمساءلة والمراجعة؛ فكيف بالتفكيك؟!. الحلول جاهزة لكل شيء، وذلك في صيغ نهائية، تبرع بها الأوائل ـ مشكورين ـ؛ كي يكفونا مؤنة البحث والخلق والابتكار. و«حسبكم فقد كفيتم»!؛ قالها الأسلاف العِظام.

في تصوّرٍ كهذا؛ مغرق في يقينياته؛ تستحيل المغامرة النقدية، بل يتعذر التفكير فيها أصلاً. لماذا النقد؟، ولماذا التجديد؟، ولماذا القيام بمحاولة اجتراح الحلول؟!. ما معنى الممارسة النقدية في مجتمع يتكئ على منظومة إسلامية؟!. وهي منظومة كاملة من حيث التنظير، ومن حيث التطبيق؛ لأن الإسلام دين كامل؛ فيجب أن تكون نظريته كاملة!. وهنا، يتساوى الفهم والمفهوم، قدسية المفهوم تصبح هي قدسية الفهم، وكمال المفهوم أزلاً، تعني كمال الفهم الإنساني له. ومن هنا، فمحاولة إزاحة صفة الكمال عن الفهم تصبح ـ ولو على مستوى الإيحاء ـ محاولة لإزاحة الكمال عن المفهوم. أي إنها ـ بالضرورة ـ ستصبح زندقة وهرطقة؛ لأنها عدم إقرار بالكمال للمقدس افتراضا؛ لمجرد تلبسه بالمقدس الحقيقي.

ما العلاقة بين كمال الإسلام؛ كدين سماوي، وبين الحصانة المُدّعاة التي يهبها المجتمع لتنظيره الفكري المتماهي مع الإسلام (والذي هو منتج بشري بامتياز)، ويهبها لنفسه أيضاً؛ لمجرد أنه (اجتهد!) في تطبيق تنظيره الاجتهادي؟. سؤال نقدي إشكالي، لا يطرحه السلفي التقليدي؛ لأنه فوق طاقته المعرفية، ولا يريد لأحد أن يطرحه؛ لأنه يفضح المنظومة كلها، ويكشف زيف غرورها، لا في واقعها المعاصر فحسب، وإنما في عصورها التاريخية كافـة. فبمجرد تضخم و تناسل سؤال كهذا، تتهاوى عروش الإسلام العظيمة وتصبح هشيماً تذروه الرياح.

إذا أضفنا إلى ذلك أن مفهوم النقد ذاته ـ مهما كانت نوعية ممارسته ـ خاضعاً لطبيعة التلقي التقليدي لهذا المفهوم، ولهذه الممارسة، عرفنا صعوبة النقد، وثمن التضحية التي يجب على الناقد أن يدفعها. فالمجتمع التقليدي كمُنتج لمنظومة التقليد، لا يفهم النقد إلا بوصفه هجاء وقذفاً. صحيح أن في الممارسة النقدية ـ أية ممارسة ـ

مستوى أدنى من الهجائية التي لا يمكن الانعتاق منها. لكن، هذا المستوى ليس مُبرِّراً لنقل الممارسة النقدية الموضوعية من مفهومها (التشخيصي/ الفحصي) المقبول، إلى مفهومها (الهجائي) المرفوض.

تشخيص العلل والأدواء بدقة وموضوعية، وتحديد أعراض المرض الظاهرة والكامنة، والتنبؤ بمستويات الصحة والاعتلال، يفهمها المريض الواعي على أنها أجل خدمة تُقدّم له، إذ هي أهم خطوة في طريق الشفاء. لكن، قد يوجد مريض ما؛ يعاني ارتفاعاً في درجة العته، فيعد هذا التشخيص هجاء لشخصه الكريم، بحيث يستدعي الغضب والاستنفار، بدل الشكر والامتنان. إذن، هذا السلوك الغبي في التعامل مع التشخيص؛ لا يحدث إلا عند جماعة المعتوهين، ومن لا يتجاوزون حدود المباشر والظاهر في التعاطي مع الحياة ومع الأفكار ومع الناس.

إن هذا الفهم الذي يحوّل الممارسة النقدية الموضوعية من مفهوم التشخيص إلى مفهوم الهجاء، هو سبب ما نعانيه من ارتياب المنظومة التقليدية في كل ممارسة نقدية، تمسها من قريب أو بعيد. ربما لأنها تدرك حجم العلل والأمراض الكامنة فيها، وأنها تقوم على أوهام صحة هشة، لا تصمد للفحص والاختبار. لكن، تبقى أمامنا حقيقة ماثلة، وهي أن مجتمعاً لا يفحص نفسه، ولا يسمح بإجراء فحصه، مع أنه مجتمع معرض لكل أنواع الأمراض، ومن ثم، للانقراض والتلاشي، ليس على مستوى المعنى ونوعية الوجود، ولكن، قد يحدث ذلك حتى على مستوى الوجود المادي المتعين.

لهذا، كثيراً ما وجدت السلفيين التقليديين يسألونني صراحة: أنت مارست النقد بحق السلفية، وبحق حماس، وبحق حزب الله، فلماذا لا تنتقد إسرائيل أيضاً، أليست هي الأولى بالنقد؟. أو يقولون: أنت تنتقد الخطاب الإسلامي والعربي، ولكنك لا تنتقد الغرب؟، ألا ترى حال أمريكا؟، أو يقولون: أنت تنقد مجتمعك كثيراً، فلماذا لا تنظر إلى السلبيات في مجتمعات الآخرين؟.

طبعاً هذه الأسئلة وأمثالها، تخرج من ذهنية لم تتجاوز بعد المفهوم التقليدي للممارسة النقدية، أي النقد بوصفه هجاء. إنها لا تزال تتصوره هجاء وذماً وقدحاً وهدماً. ولأنهم يطالبونني بالموضوعية (والموضوعية كما يفهمونها هنا: توزيع الهجاء

على الأطراف بالتساوي!) فالمفترض أن أنتقد الكل، وإلا فإنني منحاز!، وإلى من؟، إلى إسرائيل!، في مقابل السلفية وحماس وحزب الله، أي كأنني أفضل إسرائيل عليهم؛ مع أنني ـ على المستوى الوجداني الخاص بي ـ منتم إلى أمتي بكل تنويعاتها، (على المستوى الوجداني فحسب، وإلا فكفاءة إسرائيل في إدارة الصراع أمر ظاهر).

لا يمكن أن يفهم السلفي التقليدي أنني لا أنتقد إسرائيل أو الغرب (= الآخر) بالمستوى الذي أنتقد به العرب / المسلمين (= الذاتي) لأنني ليس من مهامي (تشخيص) هؤلاء؛ إلا بالدرجة التي يصبح فيها الخطاب النقدي الموجه إلى الآخر مؤثراً في الذاتي، أو يتقاطع معه في الهم الإنساني العام.

نحن إذا ما تم لنا فهم الممارسة النقدية على أنها (تشخيص)؛ أمكننا فهم درجة الألم الذي نحس به من مجمل العلل والأدواء التي أقعدتنا؛ حتى أصبحنا عالة على ذلك العالم الصحيح المعافى (= الغربي).

ولأن التقليدي ينطوي على ذاتية متنرجسة إلى درجة عبادة الذات، المتمظهرة في صورة تقديس المرجعيات الذاتية لمجرد انتمائها إلى الأنا؛ فإنه يمد هذا التنرجس إلى كل ما يمت إليه بصلة، ومنها تراثه العريق، وعاداته التي هي ـ في دعواه ـ: عادات الكرام، ومعدن الأصالة، كما أن علومه هي محض اليقين. إنه كالمريض الذي يدّعي الصحة، ولا يريد أن يصدق بمرضه، ولا أن يعترف به؛ لأنه يظن أن وجود المرض مرتبط باعترافه، وما دام لم يعترف، فالمرض غير موجود ولن يوجد، ولا يتصور أن الاعتراف بوجود المرض، هو الخطوة الأولى نحو الشفاء.

قد يتسامح التقليدي مع الممارسة النقدية التي تتناول ظواهر الأشياء في وجودها المادي المتعين. لكنه لا يتسامح مع النقد المعرفي الذي يتجاوز الظواهر إلى الأنساق الثقافية، أو الذي يفكك بنية المعرفة، ويكشف عن مراوغة الخطاب، ولا معقوليته الكامنة في ادعاء المعقول؛ لأن مثل هذا النقد، كفيل بإجراء تحولات كبرى في مجرى الخطاب. وهذا ما لا يمكن أن يقبله السلفي التقليدي؛ لأنه يعني اجتراح خطاب في التغيير، ولا وجود للسلفي التقليدي ـ كوجود مُهيمن ـ في هذا السياق.

لهذا تجد في المنظومة التقليدية من يتحدث عن حدود النقد، وأنه يجب أن

يقتصر على الاجتماعي، ولا يتماس مع الثقافي، خصوصاً في بعده الديني، مع أنه يدعو ــ في الوقت نفسه ــ إلى شمولية الديني؛ ليصبح هو الاجتماعي والثقافي!. وهكذا يبيح النقد من جهة ــ كجزء من الرضوخ لضغط خطاب المعاصرة الذي يعد الخوف من النقد دليل تهافت وضعف ــ، ويمنعه من جهة أخرى؛ بدعوى أنه نقد يمس الخطاب الديني، ونقد الخطاب الديني ــ كما يتصوره السلفي التقليدي ــ نقد للدين ذاته!. وهكذا يصبح النقد هرطقة وضلالاً مُبيناً.

لا يمكن أن يفهم السلفي التقليدي أن حدود النقد هي حدود التفكير، وأن الإنسان قد يمارس نقده صامتاً؛ كضرورة من ضرورات الوعي بالأشياء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فمَن الذي يملك حق وضع حدود النقد؛ فيما لو أمكن ذلك؟. إن ما قد يعده شخص ما، تعدياً للحدود المسموح بها، يراه الآخر عملاً مشروعاً؛ ما زال في دائرة المسموح به.

إذن، كلٌّ له تصوره الخاص به في هذه المسألة، وهو حر في هذا التصور المرتكز على وعي ثقافي خاص به، لا يستطيع الانعتاق منه. لكن، ليس من حق أحد أن يفرض رؤيته في هذا على الآخر، فهناك من يدع معظم المباحات تورعاً أو زهداً، لكنه ــ حتماً ــ لا يملك شرعية التحريم لهذه المباحات.

إذا كان السلفي التقليدي يريد أن يبقى أسير السلفية التقليدية، فليس من حقه أن يلحقنا ــ قسراً ــ بهذا الأسر. هذه حقيقة وحق في آن. لكن، هل يستطيع التقليدي أن يتعامل معها؟!. إن جزءاً لا يتجزأ من ماهية الخطاب التقليدي أنه خطاب هيمنة ووصاية، وأنه يحاول ــ كجزء من ديناميته ــ قسر الجميع على تصور رؤاه، وعلى الوقوف عند خطوطه الحمراء، وكل خطوطه حمراء بطبيعة الحال!.

التقليد ليس وجوداً محايداً، ولا يمكن أن يضع نفسه كخيار؛ لأن (اللآخيار) من أصوله القطعية. أي إنه يصبح ــ بمجرد وجوده ــ داء عضالاً في بنية المجتمع كافة، وليس في خطاب مريديه فقط. وهذا ما جعل المفكر المغربي الكبير: عبدالله العروي، ينادي ــ في مجمل مشروعه الثقافي ــ بالقطيعة المعرفية مع المنظومة التقليدية؛ لأنها ــ كما يؤكد العروي ــ تستند إلى مقدمات وتصورات لا علاقة بينها

وبين منجزات ومكتسبات الفكر الحديث، والعلم الحديث، والمجتمع الحديث. إنها قطيعة مع العقل التراثي وآلياته في الفكر والعمل؛ لمصلحة العقلانية المواكبة لثورات المعرفة والتاريخ؛ ابتداء من القرن السادس عشر؛ كما يؤكد ذلك، ويثني ـ ضمنياً ـ عليه مواطنه: كمال عبداللطيف. فهل نمتلك شجاعة لننتقل من عقل إلى عقل، ومن وعي خامل خائر إلى وعي حيٍّ خلّاق؛ كي ننتقل من زمن ماض منقرض (ولكننا لا نزال غرقى فيه)، إلى زمن حاضر غائب عنا، لا نملك منه ما يمسك الرمق، بل ولا ما يَعِد ولو بوَهم حياة؟!.

إن من يقرأ، أو يسمع الجدل الدائر في العالم الإسلامي، بين أنصار التقليد والجمود، وبين من يقفون على الضفة الأخرى، من أنصار الحداثة والتحديث والتنوير، يرى أن هذا الجدل، كأنما يدور بين الأسلمة كحالة تديّن بالإسلام، و بين معارضيها. يحدث هذا لأن خطاب التقليد نجح ـ لأكثر من سبب ـ في تمثل خطاب الأسلمة تمثلاً براغماتياً، بينما وقف خطاب التنوير و المتعاطفون معه في موقف الدفاع عن أنفسهم / دينهم؛ لمجرد أنهم لم يريدوا للدين أن يكون أداة للجدل والصراع؛ كما أراد له خصومهم التقليديون.

هذا الوهم الذي استطاع سدنة التقليد والجمود أن يقذفوه يقيناً في قلوب الجماهيري بنجاح، لم يكن نجاحه لسذاجة تستولي على منافذ الإدراك عند الجماهيري ـ حتى وإن وجدت بدرجة ما ـ، وإنما كان ذلك بسبب حالة ثقة طبيعية بالمجتمع التقليدي، أي من حيث هو متوفر على جرعة زائدة من (إحسان الظن) الذي تهبه الجماهير التقليدية بسخاء؛ لكل من يتحدث إليها بلسان دينها أو قوميتها، صادقاً كان أو كاذباً، أي إن الخديعة الجهنمية أتت من حيث لم تحتسب هذه الجماهير، وكما قالت العرب قديماً: من مأمنه يؤتى الحذر!.

من الطبيعي أن يعادي التقليدُ ـ كنسق ـ والتقليديون ـ كذوات واعية فاعلة ـ أية محاولة للتحديث، خصوصاً وأن تاريخهم مليء بهذا العداء لكل ما هو جديد، عداء يصل إلى درجة الفضيحة في كثير من الأحيان. وجود التقليدي (وجوده المادي والمعنوي)، مرتبط ببقاء التقليد راسخاً ومهيمناً على مفاصل الحركة الاجتماعية. وبقدر ما تزيد درجة الهيمنة والتسلط، وتأخذ مكانها في التصدي للتغيير، يُحسّ

التقليدي ـ على المستوى الشعوري أو اللاشعوري ـ أنه آمن على مواقع نفوذه، وعلى الخطوط الدفاعية الأولى لمصالحه الكبرى التي يمتزج فيها العام بالخاص.

التقليدي لا يقول ـ ولا يستطيع أن يقول ـ عن ممارسته التقليدية، أنها سعي منه؛ كي يشد المجتمع إلى عوالم التخلف والانحطاط؛ فضلاً عن أن يكون صريحاً مع نفسه وجماهيره؛ فيخبرهم بمساحة الذاتي في مثل هذا الاشتباك. ليس من المنتظر أن يقرّ التقليدي ويعترف بأنه يقف ضد مشروع الحياة الذي يُراد بناؤه لأبناء وطنه؛ لحساب مشاريع الموت، أو ما هو أشد من الموت؛ حيث الانسحاق في أتون الممارسات التقليدية التي تقودنا ـ حتماً ـ إلى دركات الانحطاط بلا حدود.

ولأن التقليدي لا يمكن أن يُصرّح بعدائه للحضاري وما تقاطع معه ـ مع أنه من حيث هو تقليدي؛ لا بد أن يكون كذلك ـ فقد توسل بالديني إلى ما يريده من حالة الهيمنة، عبر خطاب الجمود والانغلاق. لا يمكن أن يصرح بمستوى العداء لهذه المدنية المعاصرة، ولا بالمصالح الذاتية المرتبطة باستمرارية هذا العداء، وإنما يستطيع أن يصف المدنية المعاصرة بأنها كفر وضلال؛ لأن هذا هو الوصف الذي يضمن له درجة عالية من التدليس على جماهير الغوغاء.

يشهد على هذه الممارسة التقليدية التي يتم فيها سحب الدين ـ قسراً ـ إلى ساحة الصراع، أن خطوات التحديث لدينا، بل في العالم الإسلامي أجمع ـ تم التصدي لها من قبل التقليديين بمبررات دينية؛ أقله في الظاهر، مع أنهم ـ بعد أن يلتهمهم العصر ـ يصدرون فتاوى التحليل، أو كما في الغالب، يتجاهلون فتاواهم السابقة، ويمارسون منطق التحليل عملياً في الواقع.

إن أعظم جريمة تُقترف بحق الدين، هي أن يكون الجمود والانغلاق سلوكاً يُمارس بمبررات تتشرعن بمفردات هذا الدين. إن هذه الممارسة التي تتسم ـ إذا أحسنا الظن ـ بمستوى عال من الغباوة الحارقة، سوف تضع الدين في المخيال الشعبي العام، وكأنه ضد مسيرة التحديث، أياً كانت تمظهراتها. وهذا ما نجح فيه دعاة التقليد إلى حد بعيد. فالحريات بأنواعها؛ من شخصية واجتماعية وثقافية وإعلامية، والديمقراطية بجميع ممارساتها، والتسامح مع الآخر، وحق المرأة في التعليم والعمل والانتخاب

والترشيح. . .إلخ، التي وقف ـ ويقف ـ ضدها في العالم الإسلامي، هم السلفيون التقليديون الذي يتوسلون المفردات الدينية في لغة الخطاب.

طبعاً، لا يمكن أن يعترف التقليدي بأنه يمارس هذا القمع بوحي من حالة التكلس العقلي والشعوري الذي يعانيه، والذي أصبح جزءاً من طبيعته الذهنية والشعورية، ومن ثم أصبح جزءاً فاعلاً في تحديد مسار الرؤية، وإنما لا بد أن يقول لجماهيريه: هذا هو حكم الإسلام، ومن يعترض عليه، فإنما يعترض على حكم الإسلام.

ولكي يؤكد الكائن التقليدي لنفسه ولجماهيره أنه كائن حضاري، وأنه لا يعادي حركة التحديث التي تتغيا سعادة الإنسان، وإنما يعادي التغريب والاستلاب. . .إلخ. ولكي يثبت (حضاريته!) التي يصعب ـ بل يستحيل ـ إثباتها؛ يُصدر موافقته (= فتواه) المتسامحة جداً، التي تُقرر أن الصناعة الحديثة حلال، وأن استهلاك المنتج الحضاري المادي حلال، وأنه لا يحرم التصنيع. . .إلخ!.

لا أحد يتهم التقليدي بأنه ضد استهلاك المنتج الحضاري المادي، ولا أنه ضد تصنيعه (= تقليده)، بل ربما كان التقليدي ـ كحالة تعويض في الغالب ـ هو الأكثر استهلاكاً لما تنتجه الحضارة العالمية، وهو الأشد تكالباً على المستويات العليا من الرفاهية التي تجود بها حضارة الغربي / الكافر. وهو عندما يبيح التصنيع (= تقليد المنتج الحضاري / إعادة إنتاجه)، يظن أنه أصبح منتجاً للحضارة، وأن المساهمة في الحضارة العالمية، لا تعني أكثر من المساهمة في إعادة التصنيع.

مشكلة التقليدي أنه يعاين الواقع ـ واقعه وواقع الآخرين ـ من خلال وعيه التقليدي، الذي ترسخ فيه التقليد كحالة إيجابية؛ بعيداً عن معنى التجاوز والإبداع. الفلسفة الإبداعية التي تقف خلف حضارة الآخر، يرفضها التقليدي، بينما يوافق على المنتج المادي وعلى إعادة إنتاجه. إنه يرفض الحضارة كحالة وعي متقدم، بينما يتقبل المنتج المادي لهذه الحضارة؛ لأن تقبل هذا المنتج المادي ـ دون الأسس الفلسفية ـ يضمن له بقاء التقليدية سائدة كوعي ينتظم الاجتماعي، أي يضمن بقاء سيطرته الخاصة، وفي الوقت نفسه، يمنح نفسه مظهراً تقدمياً، يغري كثيراً من متوسطي الإدراك بنجاعة خطاب التقليد.

إذن، يحاول التقليدي أن يوحي ببساطة المعنى الحضاري المُعقّد، أنه (= المعنى الحضاري) ـ بعد تبسيطه بواسطة الوعي التقليدي ـ مجرد حالة إنتاج صناعي مادي ـ دون معنى ـ، وحالة استهلاك في المقابل. وتوظيف منتجات الحداثة لترسيخ التقليد، والإصرار على ذلك؛ يعني زيادة التدليس على جماهير الاجتماعي؛ عندما تختصر الحضارة المعاصرة لهم في بعدها المادي دون بقية الأبعاد.

ولأن الوعي التقليدي السلبي الذي يختزل القضايا المعقدة، ذات الأبعاد المتنوعة في بعد واحد يتيم (عندما يستشري في مساحات الاجتماعي، بحيث يقضي على أية إمكانية للوعي الإيجابي ذي البعد الشمولي)، يستثمر الفاعل التقليدي هذا الوضع البائس من انعدام الرؤية التي صنعها بنفسه، أو ساهم في بقائها وتعزيزها، وذلك في محاولة منه لبسط نفوذه، وتحقيق مصالحه الخاصة التي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئات تسودها الغباوة الناتجة عن تسطيح الوعي العام.

في هذه الحال التي يتم فيها تسطيح الوعي، وتعويده نوعاً من التلقي السلبي ـ غير الناقد ـ يتم توظيف النص، وكل فنون المقدس ـ ولو على نحو عشوائي ـ من أجل ترويض جموح التساؤلات. الوعي المتسطح، بعد أن يتم ترويضه على هذه السطحية السلفية، يستجيب للخطاب المُسْتلِب؛ بقدر ما يتضمنه ذلك الخطاب من نصوص، على اعتبار أن النصوصية في وعيه، هي ـ بالضرورة ـ الأشد صوابية، والأسمى قداسة. إن الوعي عندما يصبح نصوصياً، يتصور أن مراكمة النصوص في خطاب ما، دليل قطعي على القداسة المتمثلة في التقوى التي تتلبس مُصدّر الخطاب من جهة، ودليل على الصواب الذي يكتنف الخطاب من جهة أخرى.

أما؛ كيف يتم توظيف النصوص، وما مدى سلامة المنطق الاستدلالي في بعديه: الخاص بالديني، والعام الفكري، وما هي استراتيجية الخطاب الذي تم توظيف النصوص به ومن خلاله؛ فهي أسئلة لم يتعود الوعي السلفي التقليدي طرحها، ولم يسمح للجماهير بمقاربتها، ولو من بعيد؛ لأن شيئاً ـ ولو كان قليلاً ـ من الفحص الناقد، كفيل بكشف حالة التدليس التي يمارسها الخطاب السلفي على الإنسان في أقدس مقدساته: دينه.

أعتقد أن هذه حالة واضحة، بقدر ما هي رائجة في عالمنا العربي المنكوب بالخطاب السلفي. معالمها تتضح اليوم على أكثر من صعيد. ولا تحتاج إلى كثير عناء؛ كي نرى أثرها المدمر على مستوى الحراك الاجتماعي، وعلى مستوى الحراك السياسي أيضاً، إذ لم تعد مجرد جيوب مُمانعة للحراك التقدمي كما كانت في السابق، بل أصبحت هي المُوجّه الأهم للحراك الجماهيري العام.

طبعاً، من يقارب حالة التدليس التي يمارسها التقليدي السلفي، ويحاول كشف الغطاء عن حالة التردي في الوعي الجماهيري الذي استغله التقليدي أيما استغلال، فلا بد أن تواجهه منظومة التقليدي بشراسة وعنف، ولا بد أن تستخدم ترسانتها التقليدية، حيث التبديع والتضليل والتكفير. وهذا ـ كما نعلم من خلال شواهد الواقع، وشواهد التاريخ ـ إجراء طبيعي في سياق السلفية التقليدية. فلا يمكن ـ ولا نتوقع ـ أن تسكت عن مصالحها عندما تتعرض للخطر. بل إن سكوتها ـ فيما لو سكتت ـ هو ما ليس طبيعياً بحال.

1 ـ 4 ـ التقليدي والحوار الناقد

لا تزال المجتمعات التقليدية نائية عن مفهوم الحوار، كما هي نائية عن مفهوم النقد؛ إذ لا تزال تتصور الحوار نوعاً من المباراة الكلامية التي تتغيا التطابق التام بين طرفي الحوار في النهاية، أي إنها ترى أن غاية الحوار هي: الاتفاق التام في الرؤية بين المختلفين!. وما لم تتحقق هذه الغاية؛ فإن الحوار في تصورها يبقى خارج دائرة الممارسة الثقافية الإيجابية. الحوار لديها لا يراد منه تحقيق أكبر قدر من الفهم، ومن ثَمَّ، من التفاهم؛ مع بقاء الاختلاف، كما هو التصور الإيجابي للحوار في ثقافة الحوار. بل هو ـ كما يتوهمونه ـ آلية تنميط، إن لم يكن فرضاً قسرياً للقناعات، فرضاً قد يصل إلى التوسل بوسائط لاأخلاقية؛ مما يدخل في دائرة الإرهاب الفكري، الذي أثبت الواقع العملي أنه إرهاب ليس له حدود.

هذا الشأن في الحوار. أما (النقد) فإنه مفهوم لا يزال في العرف التقليدي مقروناً بالهجاء. وبُعد التقليديين عن المفهوم الإيجابي للنقد نابع من ازورارهم عن متابعة الحركة المعرفية في العلوم الإنسانية التي تتابعت فتوحاتها في القرنين الماضيين. التقليدي لا يتابع أحدث الآليات المنهجية النقدية التي أفرزها التطور

المعرفي، وخصوصاً في الغرب. وسبب عدم المتابعة متضمن في وهم الاكتفاء بالمنظومة الثقافية العربية التقليدية، وهو وَهْمٌ لا يزال مُسيطراً عليه، إذ لا يزال يرى أن ليس بحاجة إلى علوم الآخرين!.

العالم الغربي، وهو العالم المنتج للمعرفة، لا يزال غائباً ـ كمنظومة فكرية ـ عن وعي الإنسان التقليدي. وحتى إن حضر هذا العالم الغربي؛ لن يحضر إلا كمعلومات مُجتزأة متناثرة، كعبثية تُشوّه الخطاب، وتربك الآلية، وتزيف المفاهيم، مع وهم مغلوط عن الأنا، وعن الآخر، وعن العلاقة (= المثاقفة) التي يفترض وجودها. ولا شك أن هذا جهل بالآخر وعلومه أكثر مما هو علم. وبهذا يكون من الطبيعي أن تزداد الأوهام ـ لا العلم ـ بقدر ما تكثر الأوراق وتختلط.

إن مناهج البحث في العلوم الإنسانية، وآليات التحليل النصي، والتغيرات الجذرية التي شملت المفاهيم، ليس لها أي حيز في الوعي التقليدي السلفي. لكن، مع تواضع الوعي السلفي وبساطته؛ إلا أنه غير متواضع، لا في طموحاته، ولا في شعاراته. إنه وعي ـ رغم سذاجته ـ؛ يأخذ على عاتقه مهمة التنظير لـ(كيفية) الدخول إلى عالم اليوم؛ مع الاحتفاظ بتراث الماضي. إنه تيار طَموحٌ، واثق بقدرته على صنع المعجزات، ولكنه لم ولن يصنع شيئاً ذا بال.

أقصد أنه بالرغم من كل هذا الصخب المُدوّي؛ بقي هذا التيار من أكثر تيارات الفكر في المجتمع عجزاً عن الوفاء بشروط هذه المهمة التي يجاهد لاحتكارها عبر خطاب الأسلمة، ذلك الخطاب الصاخب الذي تتبناه الأصوليات الإسلامية اليوم؛ لتستولي به على عقول الجماهير؛ من خلال الاستيلاء على عواطفهم بلغة الشعارات الجوفاء.

إن الخروج من أتون التخلف الذي نعيشه ليس سهلاً كما تظن السلفيات التقليدية المعاصرة. فإذا كانت الأمة تعيش في منعطف تاريخي، لم يسبق لها أن مرت به من قبل، فإن التصدي لمهمة التنظير، ولمثل هذا التحول، يستلزم التضافر مع وعي شمولي بمفاصل التحول المعرفي الذي صنع روح هذا العصر، منذ فجر النهضة الأوروبية، وإلى يومنا هذا، فضلاً عن استلهام واع لتراث الأنا؛ منذ بداية تشكلها كأمة

واعية بذاتها، وبرسالتها التاريخية، وإلى أن تكلست في خطابات التقليد والتبليد. وهذا (= الوعي بمفاصل التحول المعرفي في هذا العصر المتمثل بالمنتج الثقافي للآخر، والوعي بالأنـا، ثقافة وتاريخاً) هو ما نجد التقليدي / السلفي جاهلاً به أشد الجهل، لا في شطره المتعلق بالمعاصرة فحسب؛ كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل حتى في شطره التراثي أيضاً؛ مع أن وظيفته: مُتعهد تراث!.

إن السلفي التقليدي لا يجهل المعاصرة جهلاً مركباً فحسب، بل هو يجهل التراث الذي يحتمي به أيضاً. إنه مع إدمانه قراءة التراث ومراجعته، ومع إكثاره ـ إلى درجة الإملال - من التشدق به، إلا أن فهمه للتراث لا يزال فهماً بدائياً إلى أبعد الحدود. إنه يفهم التراث بآليات قرائية مأخوذة من التراث نفسه، دون أن تتواشج آلياته مع آليات القراءة المعاصرة التي تعكس وعي العصر الذي يعيشه القارئ / الفاعل. فكأنه بهذه الطريقة يقرأ التراث لأجل التراث، مما ينتج منه أن تغيب المعاصرة عن التراث!.

من المؤكد أن السلفي لا يدري أنه بهذا العمل (الاشتغال على تراث الماضي لأجل الماضي) يُجرّد التراث من كل قيمة يمكن أن تكون له في صناعة الوعي المعاصر. أي إنه ـ بغباوته السلفية المعهودة ـ يقتل التراث من حيث هو يريد إحياءه، إنه يطرده من حيث يريد استحضاره، يختصره إلى أضعف إمكاناته من حيث هو يريد أن يمنحه دور البطولة في واقع المسلمين.

بهذا يتضح أن السلفي التقليدي هو العدو الأول للتراث. هو عدوه، ولكن من حيث لا يدري!. إنه محب للتراث، ولكنه مُحب جاهل، والجاهل يُضر من حيث يريد أن ينفع!. إن التراث ـ كـ(مادة خام) أوليّة ـ قابل للتوظيف في صناعة المعاصرة. والذي يريد أن يتعاطى مع التراث بتصورات ماضوية، ليس إلا كمن يريد أن يحصر الاستفادة من (النفط) مثلاً، بحدود ما استطاع الأجداد قبل مئات السنين الاستفادة منه. فالذي أعطى (النفط) قيمته اليوم ليس شيئاً كامناً في (النفط) فحسب، بل هو علوم العصر التي فجرت طاقاته الكامنة؛ فرفعت من عوائده، إذ بعد أن كان مجرد سائل منتن يضيق به المزارع، ولا يُستفاد منه إلا قليلاً في مهام ثانوية، أصبح هو الروح المحرك لهذا العالم. وطبعاً، ذلك لم يتم بمعارف الأجداد، ولا بجهود الأسلاف، وإنما تم

بفضل القدرة على توظيفه ـ من قِبَلنا أو من قِبَل غيرنا ـ على ضوء معارف العصر التي لا يعني تجاهلها غير الانتحار.

قد لا أكون مبالغاً إذا قلت: إننا كما لم نستفد من نفطنا بعلومنا، فإننا لن نستفيد من تراثنا بعلومنا. لن نستفيد من تراثنا؛ ما لم نُسلطّ عليه ترسانـة العلوم المعاصرة، لن نصنع عالمنا، ما لم نحرر تراثنا من أسر الفهوم المحدودة التي تشل قدرة هذا التراث على الفعل الايجابي في سياق العصر. ليس التقليدي حامياً للتراث، وإن زعم ذلك، بقدر ما هو القفل أو السجّان الذي يغلق الأبواب على التراث، ويحول دون الاستفادة منه. وهذا يعني أن الخطوة الأولى هي خطوة التحرير، أي تحرير التراث من غباوة آسريه، أو مُعانقيه؛ لا فرق!.

لكن، يبقى أن تحرير التراث من معتقليه / سجّانيه، ومن محتكري فهمه، ليس بالأمر السهل كما قد يظن بعضنا، بل هو مخاطرة على أكثر من مستوى. إن تصنيم التراث لم يقتصر على التراث، وإنما تعداه إلى سدنة التقليد، إلى أولئك المتشدقين بصون التراث وحمايته. لقد أصبح هؤلاء السدنة أعظم صنمية من مقولات التراث ذاتها، وأصبحت مجرد محاورتهم (فضلاً عن الاعتراض عليهم ونقضهم بنقض مقولاتهم!) تعني أنك قد تعرضت لذوات مقدسة لا ينبغي المس بها. لم يصبح التراث فوق النقد فحسب، وإنما أصبح المتشدقون به أيضاً كذلك. ولعل هذا (= تقديس ذواتهم) هو هدفهم الأساس!.

إن من أعجب العجب، أن هؤلاء الذين يحظون بالتقديس والحصانة ضد النقد والمساءلة، ليسوا على شيء من العلم، بل هم مجرد جهلة يتدروش بعضهم على بعض، ويُلمّع بعضهم بعضاً. ومع هذا يتم التعصب لهم والذود عنهم حسبة وتقرباً؛ كما يدّعون لأنفسهم، وكما يُصدّق ذلك الأتباع المغفلون.

من المفهوم، ومن المقبول، أن يحظى أولئك الأعلام الذين امتلكوا قدرات عقلية ومعرفية بمن يتعصب لهم، ذلك أنهم كانوا ـ أي بعض الأعلام السابقين المؤسسين لمنهجية ما في التراث ـ استثناءات قليلة في تراث الأمة، وكانت قدرتهم على البهر بما يمتلكونه من قدرات الحفظ والتجميع، تجعل التعصب لهم مفهوماً، وإن

لم يكن مبرراً بحال. أما أن يتم التعصب لمن لا يمتلك إلا قدرة متواضعة على الحفظ وترديد مقولات السابقين، فأمر يستعصي على الفهم والقبول؛ إلا بأن يُقرأ هذا التعصب من خلال ما هو أبعد من مجرد الإعجاب.

إن معظم الذين يتجمهر الغوغاء حولهم، ويُدبّج فيهم المغفلون صفحات لا تنتهي من المديح الرخيص، لا يمتلكون أبسط مقومات الأهلية العلمية، فضلاً عن أن تنطبق عليهم تلك الألقاب الباذخة (الشيخ / العلامة / الحبر / سماحة / فضيلة.. إلخ) التي تلبستهم نتيجة الحماسة الغوغائية، التي تُمنح لكل من وافق (الاتجاه) وتشدد ـ أو تطرف - في آرائه التي يشرعنها ـ ويا للأسف ـ بمفردات الإسلام؛ ضرورة واضطراراً.

لقد رأيت، وسمعت كثيراً لهؤلاء المُتَمَشيخين، ممن يتصدرون لما يسمى بالإفادة العلمية، خصوصاً وأن بعضهم تسبق اسمه أكبر وأفخم الألقاب. ومع ذلك لم أرَ مبرراً (علمياً) لكل هذه الألقاب، ولا لكل هذا التبجيل. بل لقد رأيت أحدهم تُعرض له محاضرة على إحدى القنوات الفضائية الذكورية (= قنوات تغيب عنها المرأة تماماً) بشكل دوري. ولهول ما سمعت ورأيت من سطحية فاضحة في الطرح، ومن معلومات مكرورة يعرفها الكبير والصغير، لم أصدق أن هذا هو صاحب الاسم الكبير الذي يضاف إليه لقب (العلامة). وزاد من عجبي أن (الكاميرا) كانت تعرض ذلك الحضور الغفير، وكل منهم ممسك بكتاب يُعلق عليه، وهم يكتبون ما يسمعون، ولست أدري ماذا يكتبون؟. إنه لا يقول إلا بدهيات معروفة، بل هي موجودة في الكتاب الذي بين أيديهم؛ لأني أعرف الكتاب وأسمع ما يقول. ذهلت وتساءلت: هل هذا هو العلم، وهل هذا هو العلامة؟!.

لا أنكر أن هذا المشهد أصابني بالإحباط، وجعلني أتابع ما شابه ذلك من ندوات ومحاضرات تطلق عليها صفة (العلمية!)، فلم تزدني حلقات الدروشة التي رأيتها إلا إحباطاً ورثاءً لأمتي؛ إنها لا تزال تصحو وتنام على مثل هذا التسطيح، بل القتل البطيء. ويا لها من مصيبة أن يصبح هذا التسطيح أو القتل البطيء للوعي، هو الذي يُراد منه أن يكون وعياً عاماً للأمة؛ لتصبح الأمة من بعد ذلك ـ إن نجح هؤلا في تخديرها ـ مجرد مجموعة من البلهاء البائسين، أو من المتطرفين المجانين.

إنك لا بد أن تُفجع؛ عندما ترى مثل هذه التجمعات التي تسمى (علمية)، ولا بد أن تتساءل بحَيْرة: هل يحضر هؤلاء ويتجمهرون للعلم أم للبركة؟!. قد يكون هذا المتصدر صاحب تقوى وورع؛ مع قلة هؤلاء فيهم. لكن، هذا شيء، والعلم شيء آخر. لماذا لا نسمي الأشياء بأسمائها، ونضعها في سياقها، بدل أن نفسدها، فتربكنا، وتجعلنا متخبطين في سياقنا العلمي، الذي لا نزال نجاهد ـ بما بقي من الرمق الأخير فينا ـ لحمايته من تداخل السياقات. لابد أن نعي أن السياق المعرفي له شروطه المتضافرة التي تشكل خطه العام، وليس مجرد (تقوى) يتم إخراجها في صورة العلم.

إذن، إذا كان من المؤكد أن الجاهل عدو نفسه، فإن هؤلاء الذين يُقدّمون أمثال هؤلاء المتشدقين بالعلم، يضرون أنفسهم من حيث لا يشعرون. هذا التسطيح لمسائل العلم بالتراث ولعلاقته بالمعاصرة، يعني بالضرورة إنتاج جيل فقير في وعيه، ومن ثم، لا بد أنه سيكون فقيراً في إنتاجه على جميع المستويات؛ مما يعني أننا سنصل إلى حالة عزل تام للتراث عن المعاصرة؛ لأن ممثليه سيصبحون مجموعة من العجزة الفارغين غير الفاعلين. ولا شك أن هذه نتيجة لا يرضى بها هؤلاء لو تصوروها حقيقة، ولكنهم - بجهلهم - يسعون إلى تحقيقها دون وعي.

لقد أصبح من الواضح أن الحراك التقليدي في تعاطيه مع ثقافته المتواضعة، وفي تعاطيه مع قضايا العصر، لا يمتلك رؤية علمية مؤسسة على مقولات متسقة في بنيتها العامة. إن ما لدى السلفيين التقليديين ليس أكثر من مجرد احتشاد خلف مقولات متوارثة، يُراد لها أن تكون علمية، ويُراد لحملتها أن يلتحفوا بالألقاب الضخمة الفضفاضة التي هم فيها عائمون، هم فيها أقرب إلى أن يُثيروا ـ فيما يراهم ويسمع لهم ـ مشاعر السخرية والشفقة، بدل أن يثيروا مشاعر التقدير والاحترام.

إن ضرر هؤلاء ليس في أنهم يتعلمون جهلاً!، وإنما في كونهم ينتجون هذا الجهل وهذا التزييف للتراث وللواقع؛ بوصفه أفقاً للوعي الذي يجب على المسلم المعاصر أن يكون مندغماً فيه؛ وإلا فإنه خائن لانتمائه الديني، ومن ثم ـ بالضرورة ـ لانتمائه الوطني.

إن ما يطرحونه كـ(علم) لا يطرحونه خياراً فردياً على سبيل الاختيار، وإنما هو

أدلجة شمولية، تجنح إلى رؤى التخلف وتنحاز إليها؛ فتشمل أطياف المجتمع كافة بآثارها، وذلك بما تمارسه من عملية تغييب للوعي، تحت مزاعم تأسيس وعي مؤسلم / متأسلم، متحرر من أسر ثقافة التغريب؛ كما يزعمون.

وتزداد إشكالية العلاقة مع هؤلاء تعقيداً؛ عندما يصبح كل هذا الجهل الذي ينضح به تيارهم: التيار التقليدي، هو الطريق المفترض إلى فهم المعاصرة، بكل تمظهراتها وبكل مستوياتها التي نراها في الخطاب الثقافي خصوصاً. لقد أصبح حتى الخطاب الثقافي مأزوماً. إنه ـ من إحدى جهاته ـ ضحية جهل التقليدي بآليات القراءة المعاصرة للنص المعاصر؛ لأن التقليدي لا يكتفي بتقديم قراءة مغلوطة عن التراث فحسب، بل يتقدم ـ أيضاً ـ بقراءة مغلوطة عن العصر. ومن هنا يأتي الاتهام بل التخوين في المجال الثقافي!.

إن ما تنتجه الثقافة المعاصرة من معارف هو نصوص جديدة، تنتمي إلى عصر جديد يختلف عن كل ما سبقه من العصور التي (قطعت) معها المعرفة الحديثة. إن النص الجديد - بطبيعته - ليس نصاً نمطياً بحيث يمكن أن يُقرأ بآليات القراءة السائدة في القرون الوسطى. إنها نصوص تختلف نوعياً؛ ومع هذا، لا يزال التقليدي يُصرّ على قراءة هذه النصوص الجديدة بآلية تراثية خالصة.

إن طول تعامل التقليدي مع التراث جعله يقرأ القصيدة الحديثة مثلاً كما كان الأصمعي يقرأ الأصمعيات. وهذا هو الذي يوقعه كثيراً في الارتباك إزاء النص المعاصر؛ أياً كان نوع هذا النص. وهو ما يؤدي به في النهاية إلى رفضه؛ لأنه غير مفهوم، أو مفهوم بالخطأ.

كما هي الحال في القصيدة المعاصرة، والرواية المعاصرة، يجب أن يكون التعامل مع المقال المعاصر، المقال الذي كُتب بوصفه بنية متكاملة، لا مجرد مجموعة من الجمل المتناثرة أو المعلومات المُعبّأة. إن التقليدي يقرأ المقال الحديث المكتوب بلغة حديثة، كما يقرأ نصاً لابن الجوزي أو لابن تيمية أو للسيوطي، أو لأمثال هؤلاء الذين لم يتأسس لديهم الوعي بـ(النص) من حيث هو نص، أو الخطاب من حيث هو خطاب. وهكذا لا يستطيع التقليدي فهم مستويات التأويل في النص الذي بُني على أساس كون القارئ منتجاً بواسطة النص. . الخ.

إن النص الذي يكتب ليكون نصاً جديداً آخذاً في اعتباره الانداياح في مساحات التأويل، لا يمكن قراءته بوعي تأسس وحدة الجملة، أو على نظام الجمل المتفاصلة.

إذن، إذا كان النص الجديد يقوم على أن الوحدة هي النص، بينما النص القديم يقوم على أن الوحدة هي الجملة، فمن الطبيعي أن تضطرب القراءة لدى التقليدي؛ عندما يحاول التعامل مع نص جديد مختلف عن النصوص التي اعتادها، تلك النصوص أتخمت بها ذاكرته وحَميت بها إلى درجة الغليان.

لا بد أن يكون واضحاً أن هذا الاضطراب في القراءة لدى التقليدي هو الذي جعله ينتقد الجملة المفردة، كما ينتقد المقالة، وكما ينتقد الرواية... إلخ. إنه يأخذ جُملة تُغضبه، جُملة يرفضها لهذا السبب أو ذاك؛ فيقيم عليها نقده العقائدي، دون أن يفرق بين أنواع السياق (خصوصاً السياق الأصغر المتاح له إبان القراءة) من حيث علاقة السياق بالجملة التي وردت فيه. فأنواع السياق، وهي كثيرة، لا يكاد يلتفت إليها القارئ التقليدي؛ لأنه لا يتقن إلا القراءة التقليدية المُجزأة. ومن ثم، فهو جاهل جهلاً مركباً؛ بسبب جهله بأهمية السياق. إنك تجده لا يدرك شروط المعرفة لما هو بصدده، لا يدرك أنه كي يقرأ هذه النصوص الحديثة، فإنه يحتاج إلى آليات أخرى، آليات تختلف عن آلية القراءة العتيقة التي ورثها عن الأسلاف الغابرين.

وأسوأ ما في هذا الأمر، أن هذا الجهل التقليدي لا يأتي في سياق التقليد، من حيث هو مجرد تقليد وماضوية فحسب، وإنما يأتي - ويا للأسف - في سياق التشبث بالأسلمة التي يراد بها تحديث الإسلام. وهذا يعني أن كل إساءة تصدر عن هذا الخطاب التقليدي المتأسلم، تضاف - تلقائياً - إلى جميع أفراد المجتمع المسلم. فالمتضرر من جهل هذا الخطاب ليس المتأسلم / المتأدلج فحسب، بل كل فرد مسلم، متضرر حتماً، كل فرد مسلم يُمثّل مثل هذا الخطاب المأزوم جناية عليه بصورة أو بأُخرى.

من هنا، فإن محاولة فضح هذا الخطاب الجاهل المتعالم لا تتوق إلى الارتماء في أحضان سجالية عدمية، ولكنها تتغيا الاضطلاع بمهمة ثقافية / معرفية بالدرجة الأولى. إنها ممارسة تستمد مبرراتها من طبيعة الفعل الثقافي ذاته، دون أن تكون

مأسورة إلى أي نوع من أنواع الاحتراب الإيديولوجي الذي كان ـ ولا يزال ـ يستقطب الأغلبية الساحقة من المفكرين.

إن الاشتغال على فضح التجهيل المنظم، ليس عملاً سطحياً وهامشياً، ولكنه عمل يلامس طبقات الوعي للمجتمع كافة. إنه عمل يُسهم في إنقاذ ما يمكن إنقاذه من وعي الأمة المختطف لمصلحة خطاب الجهل والتخلف. ولاشك أن العمل في هذا الاتجاه النقدي الفاحص لخطاب التقليد، ليس ـ في النهاية ـ إلا عملاً نقدياً لمصلحة الإسلام؛ لأنه ينقذ الإسلام من مختطفيه اجتماعيا وإعلامياً. وكل قراءة / كتابة تتغيا هذه الغاية، هي قراءة / كتابة إسلامية بالضرورة، حتى وإن رفضها تيار التقليد المتأسلم، بل بقدر ما يرفضها، تقترب - غالباً - من دوائر الفعل الإسلامي الإيجابي.

1 ـ 5 ـ التقليد والتوثين

بينما كان فيلسوف التنوير الأكبر (= فولتير) على فراش الموت، حضر إليه رجل الدين الكهنوتي؛ يطالبه بالاعتراف؛ ليحقق له الغفران!. وبما أن فيلسوف التنوير قضى عمره الطويل في العمل على فضح الدجل الكنسي، وتعرية الاستغلال الكهنوتي، فقد رفض هذا الإجراء العابث. رفض هذا الإجراء الذي لو قبله؛ لكان تضحية (فضائحية) بمسيرة عمره التنويري المليء بالصراع مع عالم الخرافة، ومع الدجل الديني الذي كان يخنق مسيرة تطور الإنسان وتحرره.

كان رجال الكهنوت الكنسي قد حكموا على فولتير بالإلحاد، لا لأنه ينكر وجود الله ـ فلم يكن كذلك ـ وإنما لأنه ينكر حق الكهنوت في النيابة عن الله في الأرض. ولذلك كان حضور رجل الدين إلى فولتير في ساعة الاحتضار استغلالاً لحالة ضعف متوقعة، أي إنه يكاد بهذا الفعل يكون متربصاً به؛ للاعتراف بالكهنوت، ولو بمجرد التنازل بطلب بريء للغفران.

ولما كان رد فولتير على العرض الكهنوتي رداً حاسماً بالرفض، رفض الاعتراف ورفض الغفران الكهنوتي؛ فقد خاطبه رجل الكهنوت بقوله: أتيتك من عند الله. وطبعاً توقع أن ترتعد فرائص فولتير؛ فيخشع ويخنع، ومن ثم يُسلّم له بالحق الإلهي. لكن فولتير ـ وهو عبقري التنوير الثائر ـ لم يخضع لهذا الإرهاب الفكري، فجاء رده

بسؤال حاسم: أين أوراق اعتمادك؟!. وهو سؤال لا يمكن لرجل الدين ـ أي رجل دين ـ أن يجيب عنه بالفعل.

هكذا: «أين أوراق اعتمادك؟». إنه سؤال طرحه فولتير على الكهنوتي الذي يزعم أنه متحدث بلسان الله في الأرض. وهذا السؤال (البريء!) هو أبلغ جواب عن الادعاءات الكهنوتية، في أي دين، وبأية صورة كانت، سواء أتى الكاهن المُخادِع بصورة (كاهن) صراحة، أو بصورة (حاخام)، أو بصورة (شيخ). إنه سؤال مفصلي، سؤال لا بد أن يتردد على كل لسان، وفي كل وقت، سؤال تحرري، لا بد أن يُقذَف به في وجه كل مُدّع يريد أن يستعبد الناس لأفكاره العمياء.

الحقيقة لا تغيب جميع معالمها، حتى وإن توارى بعضها أحياناً، فلا أحد يجهل أن رجل الكهنوت هو الذي نصّب نفسه (رجل دين)؛ ليتحكم في العلاقة بين الخالق والمخلوق، وأنه لم يُنصب من قبل الله، ولم يُنتخب من قبل خلقه، بل قيامه بهذه المهمة محض ادعاء منه، ادعاء وافقه عليه الدهماء والمنتفعون.

طبعاً، يقول كثير منا في مثل هذا السياق: لا كهنوت في الإسلام. وهذا صحيح؛ صحيح من حيث طبيعة الإسلام في النص؛ لا في الواقع. في الواقع؛ لا ينكر أي متأمل للإسلام ـ كحالة متعينة ـ أن هناك كثيراً ممن حاول ـ ويحاول ـ ممارسة دور كهنوتي، تحت مسميات محايدة، وبأدوار ظاهرها البراءة، وباطنها إيغال في تراتبية الكهنوت التي ينعاها على بنية الهرم الكنسي.

قد لا تظهر هذه الأدوار على درجة عالية من الوضوح في بعض البيئات الإسلامية، وخصوصاً من تجنح ـ على المستوى التنظيري ـ إلى رفض أي نَفَس كهنوتي، بل تتخذ من مظاهره لدى الآخر المذهبي، مبررات لوضعه خارج دائرة الصحة والاستقامة التي تتمثلها. لكن، عدم الوضوح هذا، لا يعني عدم الوجود، بل يعني أنها (= المظاهر الكهنوتية) قد تتمظهر ـ أو تتوارى ـ في صور شتى، تقترب أو تبتعد عن الصورة الصريحة للممارسة الكهنوتية الكنسية. كما أن بُعدها عن الصراحة في الظهور، لا يعني أنها تمارس دوراً خافتاً أو ثانوياً، وإنما على العكس من ذلك، قد يكون روحها الكهنوتي فاعلاً أكثر مما لو كان في صورة الكهنوت الصريح.

الكهنوتية ـ كبنية ـ تمارس عملية ترسيخ منظم ومقنن للتقليد، كما تقوم بحمايته ضد عمليات الاختراق التي تمارسها الذوات المبدعة، أو حتى تحاول أن تُمارسها، بل الكهنوت ذاته هو شرعنة للتقليد، بوصفه الأفق الأمثل الذي يجب أن يحُمى من عوارض النقد والمساءلة. وبهذا، فلا تقليدية / سلفية دون كهنوت حقيقي فاعل، سواء ظهر هذا الكهنوت، أو كَمُن على نحو ما.

التقليد ـ كممارسة مجرّدة ـ هو توجّه إلى مثال، توجّه إلى مُقَلَّد. التقليد هو استقبال لأنموذج في الواقع أو في الوعي. التقليد هو مقاربة لأصل كامل أو يفترض فيه الكمال. وبطبيعة الحال، قد يكون هذا الأصل أو المثال أو الأنموذج متمثلاً في (عصر)، أو (فئة)، أو (شخص)، أو (فكرة)، أو حتى (جماد!). ومن ثم، فهو تَوَجّه (تعبّدي)، أو شبه تعبدي إلى ذلك المثال أو الأنموذج الذي يفترض فيه الطهر أو العفاف أو القدسية.. إلخ.

من هنا نرى كيف تصبح كل عناصر البنية الكهنوتية مقدسة، بل معبودة على صورة من الصور، إلى درجة يصعب معها المس بالأنموذج أو المثال (المقدس!) إلا اقتداءً أو تعبداً. في نظر الأتباع؛ لا بد أن يبقى المقدس الكهنوتي مصوناً في مكان قيمي؛ بحيث يمنحه (= المكان) الحصانة ضد النقد والتشريح.

إن أية قراءة تحاول مقاربة هـذا المثال المقدس على نحو موضوعي، هي قراءة تضع نفسها موضع الاتهام، حتى قبل أن تبـدأ؛ لأنها مُدانة من حيث هويتها الأولى، أي من حيث كونها نقداً.

من بين ظواهر التوثين التقليدي، يهمنا ـ هنا ـ على وجه التحديد: ظاهرة تقديس الأشخاص في التيار التقليدي السلفي. فمع أن هذا التيار يرفض ـ نظرياً ـ رفع أي أحد من البشر إلى درجة القداسة أو العصمة، إلا أنه في مجمل ممارساته العملية، وخصوصاً في الميدان (المَشيخي) ذي الطابع الكهنوتي، يعطي رموزه في الماضي وفي الحاضر جميع أنواع القداسة والعصمة، بل، في سياق سجالاته الإيديولوجية والفكرية، يمنح هذه القداسة والحصانة لمن ارتبط به حركياً أو فكرياً، حتى ولو كان ـ في العلم أو القيمة الرمزية ـ من سقط المتاع.

إن السلفية التقليدية المتغلغلة في أعماق وعينا الاجتماعي والثقافي، تزعم أن (التوحيد) هو مرتكز خطابها، وأنها ـ كخطاب إيديولوجي ناشط ـ تسعى للقضاء على كل مظاهر التوثين؛ أياً كانت صور تمظهراتها في المجتمع. وهذا الزعم يكاد ـ إبان محاولة موضعته في الواقع ـ يقارب درجة الهوس الإيديولوجي، إذ يتم من خلاله ممارسة سلوك النفي (= المفاصلة) للآخر الإسلامي في الداخل والخارج، تحت دعاوى التمذهب والافتراق.

إذن، لا شيء يُوازي مفردة (التوحيد) في الخطاب السلفي، من حيث التركيز والاهتمام. لكن، وكعادة هذا الخطاب في احتواء المتناقضات التنظيرية والسلوكية، فإنه لا يخرج من الباب الأمامي المعلن؛ إلا ليدخل من النافذة الخلفية السرية. فالتوحيد يعني اجتناب مظاهر التوثين، لا في بعض صوره النمطية، وإنما في الصور التوثينية كافة. بل يجب أن يكون ذلك باطراد بعد كل رحلة اكتشاف تبحث عن هذه المظاهر التي تطفح على سطح خطابنا الديني كل حين.

هذا هو ما يجب أن يحدث. لكن، من الواضح، أن التقليدي الذي يمنح الأشخاص صورة المثال الكامل، أو المثال المدعى فيه الكمال؛ بتحصينه ضد النقد، وبجعله قبلة القلوب والضمائر، تقليدي يمارس أقصى درجات التوثين، شعر بذلك أم لم يشعر. وعدم شعوره لا يبرئه؛ بقدر ما يدينه في هذا السياق، فالحساسية ضد التوثين يجب ألا تنحاز، وإلا فقدت مصداقيتها.

إذن، لقد فرّ السلفي التقليدي من التوثين التقليدي: توثين الشجر والحجر؛ ليقع في توثين البشر. ومن الطبيعي أن يطلق التقليدي على ممارسته التوثينية أو التصنيمية، مسميات أخرى تمويهية، تبتعد به عن حِمى هـذا الذنب العظيم، أو ـ على الأصح ـ تحميه من أن يتهم بهذا الذنب العظيم. بل إن السلفي التقليدي يعمد إلى توظيف المفردة الشرعية؛ لتبرير هذا العمل اللامشروع. فحب (= تقديس!) العلماء، أو تقدير العلماء، أو احترام وإجلال العلماء، مفردات مشروعة، لكن عند طرحها في سياق التيار التقليدي، لا يراد بها ظواهر ألفاظها، وإنما يراد بها ـ في السياق التقليدي خصوصاً ـ صناعة عالم كهنوتي، عالم محصن ضد أي نقد أو اعتراض من أي نوع كان.

إن الحب والتقدير والاحترام والإجلال.. .إلخ، لا تمنح أحداً حصانة ضد النقد والمساءلة، ولا تمنح صاحبها ـ في حال استحقاقه لها! ـ العصمة من الخطأ، أياً كان نوعه ودرجته. هذا في معناها العام. أما عندما ينادي بها السلفي التقليدي، فإنه لا يقصد هذا المعنى العام المقبول، وإنما يلقي بها في وجه الفاعل الثقافي؛ ليكف عن ممارسة دوره الثقافي العام المتمثل في كونه ـ بالدرجة الأولى ـ: ناقداً.

السلفي التقليدي يريد أن يقسم الفكر والمجتمع قسمين: قسم يحق لـه التصنيف والتبديع والتضليل والتكفير والتخوين والإرهاب الفكري والعملي، وليس مجرد النقـد والتعرية. وقسم آخـر؛ لا ينتمي إلى الكهنوت التقليدي، وبهذا فلا يحق لـه أن يناقش أي خطاب تقليدي، ولا أن يطرح تساؤلاته عن الممارسة التقليدية في تجلياتها كافة. وإن حدث وفعل ـ مع أنه ملتزم بحدود الممارسة الفكرية، دون أي إجرائية عملية ـ فهو الخائن لدينه ولأمته.. .إلخ، لا لشيء، إلا لأنه أراد أن يتعامل مع البشر بوصفهم بشراً، لا بوصفهم كائنات مقدسة، من جنس آخـر، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

كيف يمكن للفاعل الثقافي أن يمارس دوره الثقافي، ومجرد وضع خطاب تقليدي ما، موضع العرض والفحص فحسب، يثير حالة هستيريا جماعية في الصف التقليدي؟!. إذا كان هذا هو واقع الحال، فكيف يمكن أن تكون ردة الفعل، لو مارس الفاعل الثقافي دوراً نقدياً تشريحياً للظاهرة ككل، في صيرورتها التاريخية، وعلائقها البنيوية بواقعها، ولم يكن مجرد عرض متسائل داخل دائرة القبول؟!.

في هـذه الأجواء المحكومة بالتزمت، هل يمكن أن تنمو ثقافة، وتتراكم معرفة، ويستفيق عقل؟. هل يمكن أن نحقق شيئاً من التقدم النوعي، وأكثر الخطابات تأثيراً وفاعلية في المجتمع، مكتوب عليه: ممنوع الاقتراب؟!.

مَنْ كان على ثقة بصوابية خطابه، ونزاهة حاملي هذا الخطاب؛ فلا ينبغي له أن يخاف النقـد، مهما رآه موغلاً في تعريته وتشخيصه. بل عليه ـ إن كان واثقاً بنفسه وخطابه ـ أن يبتهج بهذا العمل الثقافي الذي يقارب خطابه؛ بوصفه نوعاً من الإضاءة والتكميل ـ بل الامتداد ـ للخطاب المنقود.

إن الاحتماء من نقد الفاعل الثقافي ـ تحت أي مبرر ـ يدل على أن هناك ما يُراد كتمانه وتغييبه عن الأنظار في الخطاب المنقود، أي هناك فضيحة ما، لا بد أن تبقى طي الكتمان. كما يدل ـ من جهة أخرى ـ على أن روح التوثين ـ الآتية من طبيعة التقليد ذاته كآلية ـ راسخة في صلب الخطاب الذي يرفض التوثين، ويجاهد لتنقية الواقع من رواسبه.

ولو أننا تأملنا في جملة تراثية، طالما تم ترديدها على أسماعنا، وهي «إن لحوم العلماء مسمومة» لوجدناها جملة غير بريئة في مغزاها النهائي. إنها تريد أن تقيم تفرقة بين العلماء وغيرهم، من حيث وقع الغيبة عليهم. أي إنها تعمد إلى إقامة عالم كهنوتي لـه خصوصيته وقدسيته، بحيث يكون ممايزاً لبقية المسلمين. وبما أن الغيبة (لا النقد العلمي)، كما يعرف الجميع حرام دون تخصيص، فمن أين أتى هذا التخصيص السلفي؟!.

لا شك أن إطلاق هذه الجملة التراثية لا يُعنى بها التجريح الشخصي المرفوض (الغيبة)، وإنما المراد به تجنب التقويم النقدي للمواقف الفكرية في الخطاب التقليدي، التي هي جزء لا يتجزأ من الخطاب ذاته. وإذا كانت المواقف والمقولات متواشجة داخل الخطاب الواحد، ولا يمكن ـ إلى حد ما ـ عزل الشخصي عن الموضوعي في سلوك الشخصية العامة، فإن منح الأشخاص (من فئة خاصة) حصانة ضد مساءلة المواقف والأفكار، تعني تعطيل الممارسة المعرفية الخلاقة. ومن ثم، لا يبقى لدينا إلا التقليد والاجترار.

كل هذا على افتراض أن كلمة (علماء) التي ترد في سياق الجملة السابقة تشير إلى مدلول حقيقي في الواقع. أي إنها ليست صفة افتراضية؛ من قبل فئة غوغائية تصنع رموزها بمجانية عالية. فالعلم لـه اشتراطاته التخصصية التي يصعب توافرها في كل زاوية وعلى كل رصيف وفي كل مركز صيفي... إلخ. كما لـه اشتراطاته العامة التي قل أن توجد متزامنة مع توافر تلك الاشتراطات التخصصية. ليس الأمر مجرد توزيع تزكيات (العلم) بالمجان؛ لهذا السبب أو ذاك، مما قد يخفى على الكثير من الجماهير الساذجة، وإنما هو واقع دال، تنطق عنه المواقف بلسان الحال.

ابتذال هذه الصفة مأساة، ولا شيء يعدل هذه المأساة. فعندما يتم ـ عند فئة حركية ما، ولغرض ما ـ منح صفة (عالم) لمجاهيل ليس لهم أثر معرفي ملموس يستحقون به أن يقاربوا هـذه الصفة، فضلاً عن أن ينالوها، فإن الأمر ليس مجرد تقديس وتوثين، وإنما هو تدليس غبي؛ ينال من العلم الذي ينتسبون إليه لو كانوا يعقلون!.

وهم (= السلفيون التقليديون) إذ يقومون بمنح هذه الصفة (عالم) لكل من هتف بهتافهم، والتزم بمنهاجهم، يُجرّدون من لا يرضونه منها، حتى ولو تجاوز إنتاجه المعرفي السبعين أو الثمانين كتاباً (كتعاملهم مع القرضاوي أو محمد الغزالي أو مثلاً). بل لا يتورعون عن سبه والاستهزاء به، لا في مجالسهم الخاصة فحسب، بل فيما تخطه أقلامهم من إنتاج شبه متوارٍ؛ يبعد عن دوائر الرسمي، أي في المذكرات المصورة، والمطويات، وعلى صفحات الإنترنت وفي المنتديات الخاصة.

إنهم يستبيحون حمى كل أحد ـ لا بالنقد، فالنقد مشروع ـ ولكن بالسباب والاتهام والقذف العلني، في الوقت الذي لا يرضون أن يتناول أحد منظومتهم التقليدية وشخصياتها بالفحص والتشريح الثقافي. إن وصفهم للشريك الاجتماعي في مجتمعهم المسلم بالمنافق والعلماني (طبعاً بمعناها لديهم) و. . .إلخ، لمجرد الاختلاف معهم في الرأي، لا يرون به بأساً، بل ربما يرون فاعله مُجتهداً مأجوراً. أما أن يصف أحد زعامتهم الحركية بضحالة العلم وانعدام الوعي (وهو توصيف لـه بعده المعرفي لا الشخصي)، فهذا في نظرهم منتهى العدوان على الذوات المقدسة!.

ولهذا، فهم يطمئنون ـ دون أي توقف أو تساؤل ـ إلى تراثهم التقليدي الذي يصف فيه شيخُ إسلامهم أكبرَ فصيل إسلامي (الأشاعرة) بأنهم: مخانيث المعتزلة (كما وصفهم ابن تيمية ناقلاً)، فأين التحرج والتعفف عن أعراض المسلمين؟. إنهم لا يؤثمون ناقل هذه الجملة الذي لم يعترض عليها، وإنما أوردها على حال هي أقرب إلى وضعية الإقرار بها وتوكيدها.

إنه داء التـقليد السلفي الذي يرى أن سياقه هو الأصح والأكمل (ومن ثم، يحق لـه أن يقول ما يشاء كيف شاء)، بينما سياق غيره هو الخطأ والانحراف، فيستحق أن يقال فيه أي شيء، حتى ولو كان قذفاً عاماً للأعراض. ولهذا فهم لا يقولون بأنفسهم،

لا يتحدثون بألسنتهم حقيقة، بل تقول التقليدية ـ وتفعل أيضاً ـ من خلالهم كل ما من شأنه أن يرجع بنا قروناً إلى الوراء.

1 ـ 6 ـ الفكر بين التطور والجمود

جدلية الفكر والواقع، هي حقيقة في عالـم الفكر، كما هي حقيقة في عالـم الواقع. إنها حقيقة يؤمن بها المفكر التجريدي، كما يؤمن بها الباحث في عالم الظواهر المتعينة؛ أيـاً كان اختصاصه. ومع الاختلاف المعروف بين الهيغلية والماركسية في منح الأولـوية لهذا أو لذاك، إلا أن هناك إجماعاً على حقيقـة الفعل الجدلي بين الأفكار والواقع، وأن المتغيرات في هذا المجال نتيجة للمتغيرات في ذاك المجال، والعكس صحيح.

إزاء هذه الحقيقة، يصبح الضمور الذي قد يعتري أحدهما ـ أي الفكر أو الواقع ـ مؤثراً في الطرف الآخـر، وما قد يخضع لـه أحدهما، من تقييد لحريته، أو جمود في أحـد ميادينه ـ لأي سبب من الأسباب ـ لا بد أن يعود بضرره على الطرف الآخـر. وهـذا التأثير المتبادل، قد يكون مباشراً وآنـياً، بحيث يمكن ملاحظته بسهولـة، وقد يكون غير مباشر، ومتراخياً في الظهور، بحيث يحتاج إلى آلـية ذات اختصاص؛ كيما يتم رصد هـذا الأثر، وتقريره كحقيقة قابلة للمعاينة من قبل الجميع.

وإذا كانت أبعاد طرفي هـذه الجدلية لامتناهـية في امتداداتها، سواء في تفاصيل المنحى الفكري، أو في تفاصيل المنحى الواقعي، فإن التأكيد على الأثـر الحتمي لهـذه الجدلية ـ ولو مجرد إشارة، خصوصاً في خطاب موجه إلى مجتمع معني بجمود واقعه المتعين وتخلفه ـ يُعدُّ ضرورة عند الإشارة إلى هـذا الجمود الفكري، أسبـابـاً أو نتائج؛ لا فرق!.

ومع أن الأفكار الفاعلة التي تُغيّر المجتمعات، وتنقلها من حال إلى حال، وتحدد لها مساراتها المستقبلية، تُنْتَج أو تُستورد، تبعاً لاحتياجات الواقع المجتمعي إليهـا، أي تظهر ـ إنتاجاً أو استيراداً ـ في المجتمع؛ كضرورة لها طابعها الحتمي، فإن دور الوعي الإنساني في هذه العملية لا يمكن تجاهله. ومهما قيل عن خضوع هذا الوعي لشروط الواقع المادي وضرورياتـه، فإن التغيير في الفكر كعملية واعية، كعملية

يجب أن نمارسها بوصفنا نمتلك إرادة حـرة للتغيير ـ على مستوى الفكر؛ على الأقـل ـ حقيقة واقعية، لا ينفي وجودها، أننـا ـ بوعـينا الذي نعاين به الواقع ـ إفـراز لهذا الواقع المتعين الذي نسعى لتغييره. فالوعي بقدر ما هو نتاج الواقع، يملك من طاقات التحول ما يستطيع به تجاوز هذا الواقع.

على هذا النحو، ندرك أهمية الفعل الثقافي الواعي في التغيير، ونعي أن الواقع المادي بكل شموليـته وقسريته، لا يسلب الفعل الثقافي الواعي إيجابيته التي ينطوي عليها. فهـو في هذا الحراك ليس سلبياً تماماً، ووعيه بشمولـية الواقع المادي ـ من حيث هو إفراز لـه ـ يمنحه قدراً أكبر من التحرر. وهـذا ـ بلا شك ـ يُعزّز كثيراً من مناحي الدور الإيجابي الذي يمكن أن يضطلع به الفاعل الثقافي. وكلما ازداد وعي هذا الفاعل بطبيعة علاقته بهذا الواقع، كانت قدرته على التحرر منه أكبـر.

وبما أنـنا معنيون بالتغيـير في السياق الواقعي، وفي السياق الثقافي، بوصفهما وجهين لعمل واحد في الفعل النهضوي، بحيث لا يمكن لأحدهما أن يستأثر بدرجة من الحضور لا تـتـوافر للآخر، فإن انطلاقنا ـ في هـذا العمل ـ من الثقافي خصوصاً، ناتج من افتراضنا ـ افتراضاً يمليه الاختصاص هـنا ـ أولوية الثـقافي على الواقعي في التغيير. نفترض هذا، مع ما في كل هذا من إلقاءٍ للعبء على الفاعل الثقافي، وتحميله مسؤولية البداية ـ كفكر ـ من خلال تحميله مسؤولية النهاية على أرض الواقع.

هذه العلاقة بين الثقافي والواقعي، تجعلنا ننظر إلى السكونية التي تتسم بها مجتمعاتنا في واقعها المادي، وإلى هذا الخمول الذي يخيم على مناحي حـياتنا الاجتماعية ـ فيما يمس البعد النهضوي خصوصاً ـ بوصفه نتاج سكونية ظاهرة في التفكير، وبوصفه نتاج عملية تنميط ـ متعمد ـ للثقافي، يغتال كل فرص التفكير؛ فيغتال كل فرص التغيير، ويبقى الفكر هو المسؤول الأول عن هذه السكونية وعن هذا الخمول الشامل.

وإذ ليس من الغريب أبداً أن المجتمعات التقليدية ـ بطبيعتها ـ تحافظ على الأفكار الموروثة، وترعى ـ بعطف شديد ـ أنماط الحياة المتلبسة بالإيديولوجيا الانغلاقية، وتعطيها طابع المسلمات اليـقينية؛ لتعزز من ثباتها، بحيث يصبح الإلمام ـ

نقـداً ـ بهذه الأفكار أو الأنماط جريمة تستدعي التصدي لها، والاحتشاد ـ بترسانة من التهم ـ للوقوف في طريقها، إذا كان هذا ليس غريباً على المجتمعات التقليدية ابـتداء، فـإن الإصرار على هذا الجمود، مع طول الاصطدام بحقائق التخـلف لدى الأنـا، والتطور المطرد لدى الآخر، ليدل على أن التقليد والمحافظة بلغا درجة استطاعا بها أن يميتا فينا الإحساس بالمشكلة. ولعل هذا ما يفسر لنا كيف أن كثيراً منا يحس ـ ويصرح بهذا الإحساس ـ أن ليس ثمة مشكلـة، ويعجب من طول الإلحاح على موضوع النهضة، كموضوع محوري في الخطاب الثقافي العربي.

نحن نتاج هذه المجتمعات السلفية التقليدية التي لا تزال تخنقنا، بقدر ما تستطيع، وبكل ما تستطيع. ونحن ـ بدورنا ـ لا نمانع ممانعة حقيقية؛ مع أننا نزداد كل يوم وعياً بخطورة هذا الاختناق.

من الملاحظ أن هـذه المجتمعات السلفية التقليدية تُمعن في المحافظة على نمط فكري معين، وتكثر من القضايا والأفكار التي تضعها في قائمة مسلماتها اليقينية التي تعتبر مقاربتـها ـ نقديـاً ـ عدواناً على كيان الأمـة جمعاء؛ في إبان التراجع الحضاري، حيث ينعـدم الاستقرار النفسي لهـذه المجتمعات، وتحس بأنها تواجه خطر الفناء. ومن هنا يصبح هذا الإيغال ـ المبالغ فيه ـ في المحافظة سعـياً لاشعورياً، تمتهنه الأنا الجمعيـة، للبحث عن مصدر يضمن لها الاستقرار النفسي، مع توهمها أنها تبحث عن الاستقرار الواقعي. ولا شك أن هذه المجتمعات تسير في جدلية تلتهمها؛ فكلما أمعنت هذه المجتمعات في التقليد والمحافظة، كان هذا دليلاً على إحساسها الغائر بتخلفها وانحطاطها، وأن شعورها بهذا التخلف والانحطاط يحكم سلوكها، سواء جاءت هذه المحافظة على صورة أنظمة، أو أفكار، أو حتى متمثلة بسلوكيات أفـراد.

غير أن هذه المحافظة، وهذا الالتفاف القريب من الهوس حول ما يتقاطع مع الأنـا، مما يُظن أنه مصدر استقرار، هو ـ على المدى البعيد ـ مصدر ضياع وتخبط وانحطاط، قد يؤدي إلى اندثار وفـنـاء؛ إذا ما تم الاستسلام لـه تماماً. وذلك أن هذه المحافظة المتزمتة، وهذا التسليم الأعمى بصحة الأفكار الموروثة، وهذا الاعتقاد المرضي بخطر الآخـر وأفكاره، كل ذلك يقود بالضرورة إلى الزهد في الإبداع، سواء

كان هـذا الإبداع نتيجة مقاربة حرة للواقع، ونقد منهجي للموروث، أو كان نتيجة استحضار للإبداع المنجز من قـبل الآخـر.

إن أشد ما يقتل الأفكار في مهدها، ويخص بالقتل كل بديع منها، هو التسليم بمسلمات في عالم الفكر والثقافـة، وافتراض اليقين فيما ليس بيقيني، بحيث تصبح كل القضايا، وكأنها قـد ختم عليها بالقول الأخير والنهائي. وهذا يعني بوضوح، ألا سبيل إلى البحث (البحث الحقيقي، وليس المصادقة على سالف الأقوال والنتائج) فيها؛ لأنها ختمت!، مما يعني إرساء حالة الجمود كحالة قارّة في عالم الفكر، هذا الجمود الذي يقود ـ بدوره ـ إلى انحطاط عام في كل مناحي الحياة.

ولا يخفى أنه متى راجت اليقـينيات في عالم الفكر، واكتسبت قليلاً أو كثيراً من القداسة، لهذا السبب أو ذاك، فقد أغلق كل أبواب الإبداع في تلك القضايا، وأصبح تناولها مجرد اجترار. وللأسف، فإن هذا هـو واقع الفكر لدينا، في الغالبية العظمى من صوره، مهما تراءى لـنا ـ أحياناً ـ وكأنه محاولة لتجاوز هذه المرحلة البائسة التي تعكس تخلف الإنسان العربي في وعيه بالفكر والواقع.

طبعاً، لا يعني هذا انعدام المحاولات الجادة في خضم هذا التحدي الاجتماعي، لا يعني عدم وجود أية مساءلة معرفية، بل العكس هو الصحيح. فإذا كان كثير من المقاربات النقدية الواعدة لقضايا الفكر والأدب والتاريخ والمجتمع والفن تم التصدي لها من قوى التقليد المتضافرة لإجهاض كل ما هو جديد، وقد نجحت إلى حد كبير في ذلك، فإن قوانين التاريخ تؤكد أن نجاحها مرهون بالمستقبل القريب وليس البعيد. ومع هذا، فإن الأمل الكبير في المستقبل، لا يعني أن هذا التضافر التقليدي الآني لا يعكس واقعاً اجتماعياً بائساً يستلزم التغيير.

من الطبيعي أنه لا يمكن أن نقوم بفتح كثيـر من القضايا لفضاءات البحث الحقيقي؛ ما دام هناك يقين راسخ ـ لا يسمح بمساحة من الشك ـ أن هذه القضايا قد تم بتها ـ بتاً نهائياً ـ من قِبل ابن حنبل أو ابن تيمية أو. . . إلخ سدنة التقليد. لهذا كان طبيعياً أن يغدو كل (بحـث!) في جامعاتنا ـ فضلاً عن غيرها ـ مجرد شرح، أو توضيح، أو تأكيد، أو تهميش على، أو تلخيص لمسلمات هذا أو ذاك. مما يعني أن

الخطوة الأولى تكمن في نفي اليقين عن هذه القضايا؛ كما تكمن في رفع القداسة عن أقدس الأصنام!.

وإذا كانت هـذه اليقينيات والمسلمات الفكرية قـد روجت؛ لتكون كذلك، فإن صعوبة التغيير فيها ـ كأفكار ـ فضلاً عن استحالتها، تعني صعوبة التغيير في الواقع واستحالتـه. وهذا ما يفسر حالة (تدوير التخلف)، تلك الحالة التي يعيشها العالم الإسلامي بمستويات مختـلـفة. مما يعني أن الاستسلام لها كأفكار هو في ذاته استسلام للتخلف كواقــع معيش.

إن أوروبا ـ كما يعرف الجميع ـ عاشت عصور الظلام والانحطاط، يوم كانت المسلمات اليقينية تسيطر على واقعها الفكري. ولقد كان واقعها المادي ـ بجميع تفاصيله ـ صورة لهذا الواقع الفكري المتخم بالمسلمات واليقينيات. ومنذ أن بدأ السؤال، بدأت هـذه اليقينيات تفتح أبوابها للبحث. نعم في البداية كان كرهاً، وفي النهاية طوعاً. وقد كانت شرعية السؤال تعني ـ بداهة ـ شرعية الممارسة النـقديـة التي سوف تعيد بناء الوعي من جديد؛ بعيداً عن الوقوع في أسر الهلوسة الفكرية لسدنة التراث.

لقد دلَّ تاريخ النهضة الأوربي على أنه بقدر ما تقلصت مساحة اليقيني في الفكر؛ تطور الـفكر، وبقدر ما تطور الفكر؛ تطور الواقع المادي، في علاقة تشي باطراد التطور مع حريـة الممارسة الثقافــية، التي ليست أكثر من حرية التفكير المشروطة بحرية التعبير.

تشهد الجغرافيا السياسية بهذه الحقيقة، من حيث أن الخصوصية الجغرافية قد حملت العبء الأكبر من النهضة الأوروبية، حيث تساوق النهوض في الأقاليم الأوروبية مع حظ كل إقـليم من إمكانية سؤال اليقيني. ولعـل في هروب النهضة من إيطاليا ـ مع أن البدايات كانت فيها ــ إلى الشمال الغربي من أوروبا ـ إنجلترا البروتستانتية خصوصاً ـ لدليل على دور الخطاب اليقيني القطعي في الإجهاض على كل حراك ثـقافي حــر، ومن ثم على كل صعود نهضوي مأمول.

إذن، لا بد أن تكون الأفكار التي تـفعل في المجتمع وتنفعل به موضوع مساءلة،

ولابد أن تسري روح جديد، تحمل نسمات من (اللاوثوقية) في قضايا الفكر والثقافة؛ كي تكون أبوابها مشرعة لكل طموح فكري يتغيا الإضافة والتجديد. كما لابد أن تُحاصَر الرؤى الدوغمائية إلى أضيق نطاق؛ لأنها في النهاية رؤى تمتهن الوصاية بشكل أو بآخر، أي تقتل الفكر فتقتل الواقع تباعاً.

إننا ـ ويا للأسف ـ ونتيجة لتربية سلفية مفلسة؛ ندعي اليقين في كل شيء، ونظن أن الحقائق ملك أيدينا، ونأبى أن نتواضع في يقينياتنا، كما تواضع ذلك الأعمى ذو البصيرة النافذة (= أبو العلاء المعري) حين قال:

إنما نحن في ضلال وتعليـ ... ـلٍ فإن كنت ذا يقين فهاته
ولِحُبِّ الصحيح آثرت الرو ... مُ انتسابَ الفتى إلى أمهاته
جهلوا من أبوه إلا ظنوناً ... وطلى الوحش لاحق بمهاته

حيرة كحيرة المعري، كفيلة بأن تصنع فينا عقلاً قلقاً، عقلاً يبحث عن الحقيقة في غياهب المجهول، يبحث عنها ولا يتلقاها. نحن بحاجة إلى عقل قلق ـ كعقل المعري ـ يسخر من تلك الطمأنينة التي تتدثر بها الكائنات السلفية التقليدية، وقد نامت ملء عيونها عن كل شاردة حضارية؛ بينما يجري الخلق جرّاها ويختصم؛ كما يقول الثائر العظيم: أبو الطيب المتنبي.

1 ـ 7 ـ أوهام اليقين في الخطاب التقليدي

يعاني الخطاب السلفي التقليدي تخمة دوغمائية ـ هي من أبرز سماته ـ؛ جراء تحويله جميع عناصر خطابه ـ حتى الهامشي والدعائي والذرائعي منها ـ إلى يقينيات صلبة، لا تحتمل تعدد الرؤى، ولا تسمح بمساحات حوارية، إلا لتأكيد المؤكد، وتثبيت الثابت، ونفي المنفي. وهي مؤكدات وثوابت ومنفيات لا وجود لها ـ كمؤكدات وكثوابت وكمنفيات ـ إلا في هذا الخطاب، بينما هي في الخطابات الأخرى المصاحبة له، مجرد أفكار ورؤى وتصورات، ذات أبعاد نسبية، لا يترتب على انتزاعها من المتن اليقيني، ووضعها في الهامش الظني، أي حكم يقضي بضرورة الإقصاء من دوائر الإيمان.

أنـا ـ هنا ـ لا أتحدث عن اليقينيات العقائدية، التي هي محل اتفاق إيماني، وإجماع تصوري بين أبناء العقيدة الواحدة، من سلفيين وغير سلفيين. فهذه المفردات الإيمانية، هي من مقتضيات الإيمان، التي يتفق عليها أبناء الدين الواحد، أو أبناء المذهب الواحد؛ مهما تعددت زوايا الرؤية لديهم؛ ومهما كان موقفهم من التقليد ـ كآلية معرفية! ـ إيجاباً أو سلباً. فحديثي ـ إذن ـ ليس تشكيكاً في اليقين الإيماني، كما يحاول بعضهم أن يوهم، وإنما هو محاولة لفضح صناعة: أوهام اليقين.

السؤال الأبرز والأهم في هذا المجال، هو: لماذا يعمد خطاب التقليد إلى نقل الأغلبية الساحقة من مفرداته التصورية الخاصة من الهامش إلى المتن اليقيني، مع أنه نقل متكلف، ويجر وراءه لوازم لا حصر لها؟.

طبيعي أن للبنية الذهنية المنغلقة دوراً مركزياً في هذا النمط من السلوك الفكروي في الخطاب التقليدي. لكن ـ قبل هذا ـ ماذا عن دور الأدلجة؛ كآلية سلطوية، تبحث عن مناطق نفوذ لها في الحراك الاجتماعي؟، وماذا يقدم لها اليقين في هذا المجال السلطوي؟.

بدهي أن مساحات الحوار، أياً كان مجالها، هي مساحات غير سلطوية بالضرورة؛ وإلا فهي لن تغدو مساحات حوار. إن مساحات الحوار مساحات مشاركة ندية، يستحيل وجود التقليد فيها، من حيث هو ممارسة في الاتباع الخانع، وليس ممارسة في الإبداع.

التقليدي السلفي غارق في بحيرة سلطوية، لا يتنفس إلا هواءها، ولا يتحدث إلا بلسانها. والحوار يستلزم خروجاً أولياً من هذا الأسر السلطوي. ومن هنا، يتضح التضاد الحاد بين خطاب التقليد المتمثل في اتباع الأسلاف امتثالاً من جهة، وبين كل أشكال ومستويات الحوار التبادلي المتكافئ من جهة أخرى.

إن حضور اليقين ـ المكثف في الخطاب التقليدي ـ حضور ضروري، وخصوصاً في سياقه الحراكي في المجتمع. فتجاوزاً لكون اليقين في خطاب التقليد نابعاً من بنيته الذهنية المنغلقة على نفسها، إنه ـ فيه ـ يتم استخدامه كسلاح حاسم في معركة الهيمنة الاجتماعية؛ لأنه سلاح يلغي الحوار، أي يلغي المشاركة الندية على مستوى الأذهان؛ ليلغيها على مستوى الممارسة العملية في عالم الأعيان. وإذا ما

تحقق هذا الإلغاء، فإنه يفتح الأذهان على فراغ قابل لملئه بمقولات الهيمنة، التي هي ـ بالضرورة ـ مقولات رُفِعت إلى درجات اليقيني، بينما هي ـ حتى لدى منتجيها ـ لا تعدو كونها: أوهام يقين.

خطاب التقليد يصنع أوهام اليقين بجدارة، ولكنه يقدمها كيقين قطعي الثبوت والدلالة. وبقدر ما تكون أوهام اليقين من صناعة ذهنية مغلقة، تتصور كل ما يصدر عنها يقيني؛ يؤدي هذا الزخم الهائل من أوهام اليقين إلى تعزيز هذه الذهنية، ومنحها فرصة أكبر في الإنتاج والتأثير.

هذه الأوهام المتلبسة ـ زوراً ـ باليقين تصنع المجتمعات السلطوية التي تلتهم الحريات، وتلغي الأفراد؛ لحساب تصورات الجماعة، ذات السمات اليقينية الثابتة الخالدة. وهذه المجتمعات التي فقدت التفرد ـ ومن ثم فقدت الإبداع ـ لا بد أن تنتج ـ على نحو تلقائي ـ هذه الأوهام اليقينية؛ لتكون حصانة لها ضد الحوارات الندية، التي لا تقف إلا على أنقاض الطموحات السلطوية لسدنة الخطاب التقليدي.

البحث عن مجال سلطوي، هو بحث عن سلطة. والسلطة لا تنبني في الواقع إلا على أتباع يمتهنون التنفيذ؛ لا التفكير. وبما أن الخطاب التقليدي خطاب يتغيا الوصول إلى الهيمنة السلطوية عبر طرائق فكرية؛ فلا بد أن تكون الأفكار التي يروجها في الواقع أفكارَ اتباع؛ لتكون قادرة على صنع الأتباع الامتثاليين. أما الإبداع ـ كفعل مضاد للاتباع ـ فلا يتخلّق إلا من ذهنية متمردة على الاتباع / التبعية، أي متمردة على كل أشكال التسلط الفكري، الممهد ـ بالضرورة ـ لتسلط اجتماعي إقصائي، نافٍ للمشاركة الذهنية، ومن ثم، نافٍ للمشاركة الاجتماعية، حتى على مستوى التعايش المدني المحايد، بل حتى في مجالات المدني الخالص أيضاً.

لكن، حتى داخل خطاب التقليد والاتباع، يتم التمرد ـ أحياناً ـ من قبل الأتباع والمريدين الخانعين، على ما هو ظني وخلافي. ومع أن هذا تمرد فكري، أي على مستوى التجريد الذهني، وليس على مستوى الانقياد الاجتماعي لسلطة الرموز التقليدية؛ إلا أن الخطاب التقليدي يدرك أن هذا التمرد الذهني، لا بد أن يقود إلى نوع من التمرد على مستويات الهيمنة الاجتماعية، أي إنه ليس مجرد بحث عن هامش

للحرية داخل منظومة التقليد، وإنما هو محاولة للبحث عن نوع من الانعتاق من أسر السلطة التلقيدية التي تلغي كل مساحات الحرية لدى الأفراد / الأتباع.

لا شيء يصيب السلفية التقليدية بالاضطراب، و_ أحياناً _ بالهلع والهياج؛ كبحث أتباعها عن مساحات الحرية؛ حتى ولو كانت هذه الحرية المنشودة مستنبتة من داخل دوائر التقليد. وهذا سر محاربة البعد الخلافي في مسائل الخلاف؛ لأنه لا يلغي الرأي التقليدي داخل تيار ما فحسب، وإنما يلغي _ تبعاً لذلك _ هيمنة سلطوية، لا تجد حضورها الواقعي المتعين؛ إلا في إلغاء هذا الخلاف بجميع الوسائل، ولو عن طريق ترحيله _ فيما لو تعذر إلغاؤه فكرياً _ إلى منطقة يمكن أن يطلق عليها _ كما وصفتها في مقال سابق _: شرعية مع وقف التنفيذ.

يصعب تطويع الأتباع _ ومن ثم بناء مجالات سلطوية _ دونما إلغاء لمساحات الظني والخلافي، التي هي الغالبة على معظم مفردات الخطاب التقليدي. فالظني، فضلاً عن كونه يؤثر في مستوى تخفيف حدة التعصب للمقولة التقليدية، يقود _ بطبيعة التصور الكامن فيه _ حرية ذهنية يصعب ترويضها، خصوصاً إذا كان الهدف هو الترويض الكامل والشامل؛ كما هو الهدف الحقيقي لخطاب التقليد السلفي.

من هنا _ وتحديداً في التصور التقليدي السلفي _ كان لا بد من إلغاء الظني لحساب اليقيني، حتى يتم القضاء على أي مجال للحوار، حتى تكون الحماسة في أعلى درجاتها، حتى للهامشي داخل هذا الخطاب.

لا يخفى على المتابع للحراك التقليدي أن تفاصيل التفاصيل لديه، وهوامش الهوامش على مقولاته، أصبحت يقينيات قطعية، تنفي أي إمكانية للحوار بشأنها. التقليدي يعي أن جماهير الأتباع _ التي يمارس هيمنته الاجتماعية من خلالها _ لا تتجمهر وتتعصب على الظنيات والخلافيات، وإنما تفور حماستها وتلتهب، وتصل إلى حد الهياج الأرعن؛ عندما يتم تحريكها بواسطة اليقينيات النهائية التي لا تقبل النقاش.

لهذا، يسعى الخطاب التقليدي إلى رفع الظنيات (وأكثر الظنيات هي مفردات ذات علاقة بالواقع المتغير، فهي مفردات ناتجة من اجتهاد بشري، وهذا الواقع المتغير، ومن ثم، فهذا الواقع الظني، هو _ في الوقت نفسه _ ميدان ممارسة التقليدي

لهيمنته الاجتماعية) إلى مستوى اليقينيات؛ حتى يتمكن من الهيمنة ـ بقوة اليقين ـ على البنى الذهنية للأتباع، ومن ثم، على سلوكهم الاجتماعي.

يمكنك أن ترى حجم اليقينيات في مفردات الخطاب التقليدي ذات العلاقة بالواقع المتعين. هذه اليقينيات الموهومة، يعي كل أحد ـ ولو بأدنى تأمل ـ أنها ليست من اليقيني الثابت أصلاً؛ حتى في النصوص التأسيسية لمنظومة التقليد، وإنما هي من مسائل الاجتهاد النظري، الصادرة عن أناس بسطاء متواضعي القدرات والجهود. إنها مجرد ظنون، ورؤى حماسية، يتم رفعها إلى درجة اليقين، بعبارات عائمة، من مثل: «هل ينكر هذا مؤمن؟»، أو «هل يستسيغ هذا أصحاب الفطر السليمة؟»، أو «يعرف هذا جميع العقلاء». . إلخ. هذه العبارات التي لم تتحدد فيها هوية الإيمان، وتحديداً؛ في مقابل ما تنفيه الفطر السليمة!، وما ينفيه العقل (وفق هذا العقل المُدّعى، وهذه الفِطر المزعومة)، تصبح بمثابة دليل قطعي يقيني، يحشد الأتباع، ويملؤهم باليقين الموهوم بصوابية جميع مكونات خطاب التقليد.

وليزيد الخطاب التقليدي من جرعات اليقين الموهوم لدى أتباعه البسطاء، لا يعمد ـ حتى عند محاولته تفنيد مقولات خصومه ـ إلى حوارها، أو نقض منطقها الاستدلالي، وإنما يقدمها ـ منذ البداية ـ على أنها: (شبهات)، وأن مهمته كشف هذه الشبهات. إنه يصورها لدى أتباعه، لا على أنها آراء اجتهادية لم تحظ بالمقدار اللازم من الصواب، وإنما على أساس أنها شبهات ومحاولات إضلال من لدن خصوم (آخرين) متآمرين على تدمير (الأنـا)؛ ليتم الإيحاء بوجود حالة: غزو، تستدعي الاستنفار والتحفز والاحتشاد للدفاع.

إن الإيحاء بهذه (الحالة الحربية) لجماهير الأتباع، يؤدي بها إلى الانتقال من السياق الفكري إلى السياق السيكولوجي؛ فتكون في حالة دفاع عن وجودها، وليس عن أفكارها فحسب. وهي حالة تلغي كل مجال لتفعيل العقل؛ في مسائل فكرية، تستلزم الفعالية العقلية، ولو بالحدود الدنيا الموجودة في الجدليات المتواضعة داخل خطاب التقليد.

هكذا، تصبح كل مقولات المخالفين مجرد: (شبهات). فهي غير صائبة يقيناً؛

حتى قبل نقاشها. وفي المقابل، كل مقولات التقليد صائبة يقيناً، بمستوى اليقين بعدم صوابية الآخر. ومع أن مجرد كونها ـ في التوصيف التقليدي: (شبهات)، يعني ـ على الأقل ـ أنها تتضمن إمكانية اشتباه، أي إمكانية وجود للظني، حتى لدى الطرف المقابل، إلا أن الخطاب التقليدي يدمغها بأوصاف الخطأ المطلق؛ مع إقراره ـ في تناقض مصطلحي واضح ـ بأنها محصورة في مجال ظنوني هو مظنة الالتباس.

السلفي التقليدي لا يفعل ذلك لمجرد تخطئة الآخر، وإنما لإدراج كل هذه الرؤى الظنية في سياق اليقيني المطلق داخل خطاب التقليد. فحتى تصبح مقولات الأنا يقينية الصواب، لا بد أن تكون الرؤى المخالفة يقينية الخطأ. ومن هنا، لا يصبح الجدال في هذه الظنيات ممارسة معرفية، وإنما معركة اجتماعية، وربما سياسية، إنه غزو بمنطق القوة، وبفرضيات اليقين الموهوم.

إذن، فحتى عندما يتساهل التقليدي؛ فيدعو التقليدي للحوار، فهو لا يحاور من منطق الجدل الفكري، بل من منطق إرشاد الآخرين (الضالين!) إلى الصواب. ولهذا كثيراً ما تسمع التقليدي يقول: نحن لا نجادل، أو لا نحاور، إلا من لديه استعداد للاقتناع. ولا شك أن التقليدي هنا، على يقين تام بصوابية كل مقولاته، حتى تفاصيل التفاصيل منها. وبما أنه كذلك، فما على الآخر إلا أن يقتنع بالحق الواضح الجلي لديه؛ بمجرد عرضه عليه؛ وإلا فهو معاند للحق الواضح (= أوهام اليقين).

تبعاً لهذا التصور الدوغمائي، يفرق التقليدي بين الجدل الممدوح والجدل المذموم. فالأول: هو الجدل مع من هو مستعد ـ ابتداء ـ للدخول في منظومة التقليد، ويجادل ـ اشتراطاً ـ بمنطق التقليد. أما الثاني: فهو الجدل الفكري العقلي، الذي يدخل إلى الحوار بذهنية المشاركة في صناعة الحقيقة، وليس في تلقيها جاهزة من أفواه سدنة التقليد.

حتى يتحقق الانقياد التام من قبل جماهير التقليدية لسدنة خطاب التقليد، وحتى تترسخ مكانتهم كزعامات اجتماعية سلطوية نافذة؛ لا بد أن تغلق الأذهان بإحكام شديد. لا بد أن يتم تعطيل العقل ابتداء؛ بإغلاقه على مقولات من نوع خاص، مقولات (تطويعية) ذات طابع استعبادي، لا يتقن متلقوها غير التنفيذ الحرفي لها؛ بعدما تتضمخ قسماتهم الخانعة بدلائل الإخبات والاستذلال. لا بد أن يتم تدمير كل

خلية عقلية تنبض بتمرد متسائل، أو حتى شبهة تمرد. وكل هذا، من أجل صناعة جوقة الأتباع البائسين بقدر بؤس خطاب التقليد.

إن الحجر على الأذهان، شرط أولي، لوجود خطاب التقليد. الخطاب التقليدي لا يستطيع ـ بسبب التهافت الشديد لمنطق الداخلي، وتأزمه التاريخي في علاقته مع الواقع ـ أن يحاور الخطابات الأخرى. هو خطاب جبان، كما هي حال الجبان الذي وصفه المتنبي بقوله:

وإذا ما خلا الجبانُ بأرضٍ　　طلب الطعنَ وحده والنّزالا

والخطاب التقليدي يطلب ـ ليثبت شجاعته! ـ أن ينفرد بالساحة تماماً، وأن يحارب وحده؛ حيث لا خصوم ولا أعداء ولا تحديات. ولو أنه كان يثق ـ حقيقة ـ بقوة منطقه، وصوابية موقفه؛ لوَقف في مواجهة الآخرين، ولرَضي أن يكون حضورهم بإزاء حضوره على قد المساواة؛ ما دام أنه ـ كما يدعي! ـ يحمل سلعة تستطيع المنافسة بجدارة. لكن، ولأنه يدرك أن خطابه خطاب جِدُّ متهافت؛ فلا بد من قوة مادية تدعمه في الواقع. ودائماً ما تجد السلع التي تفتقد خصائص الجودة الذاتية، تحتاج إلى حماية من خارجها؛ لتصمد في سوق المنافسة والاختيار. فبدون هذه الحماية الخارجية، لن يقبل عليها المتسوقون، وسيتم تحويلها ـ حينئذ ـ إلى (خردة)، وذلك في أحسن الأحوال، أو (نفايات)، وذلك في أسوئها، وسيصبح هم المجتمع ـ بعد ذلك ـ حماية البيئة الاجتماعية من أضرارها.

إن تحطيم العقول من جهة، والسعي إلى محاصرة كل مبادرة (عقلانية) لاستصلاحها من جهة أخرى، هما عمليتان تتعمدان فرض الخيار الأوحد. فالعقل المحطم الذي مشت على أشلائه مجنزرات التقليد، غير قادر على ممارسة الاختيار ابتداء. وتحديد إمكانية الخيار بخيار وحيد يتيم، هو إلغاء مبدئي لحق الاختيار من الأساس. وحين لا يكون ثمة عقل واع قادر على ممارسة الاختيار، ولا موضوع لهذه الممارسة، يجد البائس نفسه رهن الاعتقال الفكري مكبلاً بقيود التقليد، فـ(يتوهم!) ـ نتيجة لذلك وقع على اليقين (فيما ليس هو يقيناً)، أي إنه يعتقل نفسه بالأوهام.

إن العقل الموضوعي يتكوّن ـ نسبياً ـ من موازناته البدهية بين شتى تنويعات الواقع الذي يتلقاه عن طريق الحواس. وعندما يكون الواقع فقيراً في تنوعه؛ فإنه يصنع

عقلاً هزيلاً، أو ـ على الأصح ـ يصنع: وهم عقل. فتنويعات الواقع المتضادة، بل المتنافرة، فضلاً عن كونها تخلق مجالات أوسع لصناعة العقل، فهي تدعم نسبية الرؤية، التي هي حضور عقلي مضاد لليقين. ومن هنا ندرك أن مصادرة تنويعات الواقع ـ من وقائع وأفكار ـ هي الخطوة الأولى التي يقوم بها الخطاب التقليدي للوصول إلى هدفه الاستراتيجي: تحطيم العقل.

للوصول إلى هذا الهدف الذي يخدم استشراء سلطة خطاب التقليد، يتبنى هذا الخطاب ـ واعياً أو غير واعٍ ـ سياسة المنع والحجب، التي تتعمد إلغاء كل مظاهر التنوع في الوقائع والأفكار. ولهذا لم يكن غريباً أن هذا الخطاب يقف دائماً إلى جانب المنع والحجر على العقول، ويحارب كل خطوات المعرفة والانفتاح؛ حتى أصبح من السهولة بمكان التنبؤ بردود أفعاله تجاه الفتوحات المعرفية التي تؤسس لعالم جديد، لعالم غير تقليدي.

لا نقول هذا رجماً بالغيب، بل يعرف الجميع مواقف الخطاب التقليدي المعلنة من كل خطوات الانفتاح المعرفي والثقافي، ومن كل خطوات الانفتاح على الآخر، أياً كان هذا الآخر، لا لشيء إلا لأنه سيكون إضافة نوعية تزعزع صروح الأوهام اليقينية التي بنيت علها أهرام التقليد في مجتمع مغلق. ولهذا كان من الطبيعي أن يقف هذا الخطاب متشنجاً من الخطوات الأولى لدخول التعليم الحديث للذكور قبل سبعين سنة تقريباً، وأن يقف ـ بكل عناد وصلف ـ ضد تعليم المرأة، وأن يواجه البدايات الأولى لإنشاء الصحف والمجلات بكثير من الانزعاج، وأن يحرّم ـ في البداية! ـ المذياع، وأن يصنف التلفاز بأنه شيطان يمد أجنحته على بيت مقتنيه (ولا تزال بعض جيوب التقليد على هذا الوصف)، وأن يحارب الفعاليات الاقتصادية الثقافية ذات الطابع التقدمي، ويسعى إلى إلغائها، وإن لم يستطع!؛ يمارس الشغب عليها، وأن تكون الفضائيات هي عدوه الأول في الساحة، وأن يحاول القضاء عليها ولو بمقصلة الإعدام (الفتوى الشهيرة بقتل مُلاّك القنوات الفضائية)، وأن يحارب كل تواصل ثقافي مع الآخر، ولو كان في صورة: البعثات العلمية أو افتتاح المدارس الأجنبية، فضلاً عن التواصل السياحي، وأن تكون معارض الكتب الموسمية ـ المتواضعة في انفتاحها ـ موسماً لتشنجاته المرضية التي تكشف عن رُهاب مرضي تجاه المعرفة، رهاب لن

يشفى منه في المستقبل القريب؛ كما تشي بذلك خطورة الأعراض، وأن يمارس اعتراضاً غبياً ـ غير مبرر ـ على حوار الأديان. .إلخ. كل هذا، وغيره كثير؛ مما كان ـ ولا يزال ـ هذا الخطاب التقليدي يمارس فيه ـ من غير وعي ـ سلسلة فضح الذات.

من الطبيعي أن يقف الخطاب التقليدي موقفاً عدائياً من كل هذه الفعاليات التي يجمعها ـ في النهاية ـ أنها آليات انفتاح ذهني، انفتاح صانع للعقل الموضوعي، القادر على فرز اليقينيات من بين ركام يقينيات الأوهام. طبيعي أن يقف هذا الموقف، ولو كنت في موقع هذا الخطاب لمارست الأدوار نفسها، ولسعيت إلى خنق أنفاس المعرفة، ولسعيت ـ بمقولات تحصينية ذات زخم وجداني ـ إلى صناعة ذهنية منغلقة، يمكنها أن تتقبل ـ بجهل ـ أوهام اليقين، فتدخلها في حيّز: اليقينيات. كنت سأفعل كل هذا؛ لأن هذا هو الذي سيكفل لي ممارسة أشكال الهيمنة، في صورة سلطة اجتماعية نافذة؛ وذلك عندما أخاطب الناس بوصفي مصدر يقين قطعي، لا يقبل أي جدال؛ لأن الانفتاح الذهني للجماهير سيجعل يقينياتي لديهم في خانة: الظنيات، والجماهير لا تضحي بمستقبلها القريب والبعيد إلا بوحي اليقين.

يدّعي الخطاب التقليدي أن كل هذه الوسائل المعرفية والثقافية، قد أدت إلى تحولات ثقافية سلبية. أي إنه يدعي ـ بمنطقه ـ أنها زعزعت اليقينيات الدينية في الجيل الجديد خصوصاً. ويستدل على ذلك بالتحولات التي طالت موقف الجماهير المؤمنة من كثير من المفردات الدينية؛ حيث لم تعد هذه الجماهير ـ وفق رؤيته ـ تنقاد لأوامر الدين ونواهيه كما كانت قبل هذا الانفتاح الثقافي. ولا شك أنه يقصد أنها لم تعد تنقاد إليه كما كانت تفعل من قبل، إنه يمارس مطابقة بينه وبين الدين ذاته، فمن انقاد له فقد انقاد للدين، ومن تمرد عليه فقد تمرد على الدين؛ كما يزعم كاذباً!.

ونحن إذ نقابل تفسيره لهذه الظاهرة التمردية بتفسير مضاد، لا نُنكر أن الخطاب التقليدي صادق في ملاحظة هذا التمرد. لكنه تمرد على خطاب التقليد والتبليد، وليس على الدين ذاته. كثيرون ـ وربما كانوا الأغلبية ـ كانوا يعاينون كل شيء ـ حتى تفاصيل الواقع ـ بعيون خطاب التقليد السلفي. والآن، لم يعودوا كما كانوا من قبل؛ عندما كانوا أسارى خطاب أحادي انغلاقي. لقد أدركوا أن الدين والواقع أوسع من أن يستوعبهما خطاب كسيح، خطاب لا يستطيع أن يقف بالإنسان على عتبات الأمية

الدينية والإنسانية؛ فكيف يستطيع أن يقف بها على قمة طموحاتها في هذين المجالين اللذين يشغلانها منذ بداية تاريخها إلى الآن.

إن الانفتاح الثقافي والإعلامي الذي حاربه خطاب التقليد ـ ولا يزال ـ قد أدى إلى فرز تلقائي ـ نسبي بطبيعة الحال ـ في أكثر المجالات أهمية للإنسان العربي أو المسلم، ذلك الذي كان أسير هذا الخطاب؛ بحيث أصبح ـ بعد تحرره منه ـ يعي حدود اليقين، باكتشافه لذلك الكم الهائل من أوهام اليقين. فالتمرد الذهني الذي أورثه هذا الانفتاح كان تمرداً على أوهام اليقين في الدين والواقع، ولم يكن تمرداً على صريح اليقين فيهما؛ كما يزعم ــ دائماً ـ خطاب التقليد والتبليد؛ بغية إثارة الغوغائيين من أتباع الخطاب السلفي.

إن الانفتاح لم يزعزع اليقين الحقيقي كما يدعي السلفي الانغلاقي. فنحن نلاحظ ـ جميعاً ـ أن هذا الانفتاح الثقافي والإعلامي، وخصوصاً الإعلام الجماهيري، المتمثل في الفضائيات، قد ساعد على دعم اليقينيات الدينية وعلى ترسيخها. لقد أصبحت الخرافات التي تتلبس العلاقة بين المسلم وربه مكشوفة، وزادت ـ وإن لم تصل إلى الحد الأدنى المأمول ـ جرعة العقلانية في هذا المجال. وأيضاً، مستوى الوعي بأركان الدين من صلاة وصوم وزكاة وحج، قد زاد، وأصبحت جماهير المصلين تملأ الميادين المحيطة بمساجد تم إنشاؤها في أحياء عشوائية، لم تكن ـ من قبل ـ تدرك مكانة هذه الشعيرة: الصلاة، في الدين.

حقاً، لقد أصبحت الجماهير ـ نسبياً ـ أكثر وعياً بدينها، وأصبح الدين حاضراً ـ أكثر مما كان على الأقل ـ في سلوكياتها القولية والفعلية. كما أصبح كثير من الجماهير التي لم تكن على وعي تام بالمحرمات الأساسية اليقينية في الدين تستحضر هذه المحرمات، وتدرك ـ وإن لم تلتزم بها تماماً ـ أنها محرمات قطعية، يجب الإقلاع عنها بالتوبة؛ مهما تراخت هذه التوبة، ومهما طال أمد انتظارها. كما أصبحت الجماهير أكثر وعياً في مجالات الحياة، من صحة وأنظمة وقوانين واقتصاد وسياسة. فهذا الإعلام المرئي بطبيعته الجماهيرية، أدخل كثيراً من أساسيات المعرفة في هذه المجالات إلى الوعي الجماهيري، فأصبحت حتى جماهير الأميين، الذين لم يعرفوا القراءة والكتابة، على وعي؛ هو ـ على أي حال ـ أحسن من مرحلة ما قبل الإعلام الجماهيري.

هذا يعني أن يقينيات الدين وأساسياته لم تمس، بل زاد مستوى حضورها الفاعل. أي إن التمرد الذي يخافه السلفي قد حدث، ولكن كان تمرداً على أوهام اليقين، وليس على اليقين.

إذا كان هذا ما جرى، وهو تطور إيجابي بالإجماع، فما الذي يُزعج الخطاب التقليدي من كل هذا؟. لا بد أن نكون واقعيين، فالذي يزعجه ـ بطبيعة الحال ـ أن هناك ترسانة من أوهام اليقين جرى تفجيرها بقوة هذا الانفتاح الثقافي. نعم بقيت، وترسخت اليقينيات والأساسيات الدينية. ولكن أوهام اليقين التي يقتات بها الخطاب التقليدي تهاوت، وأصبح المسلم يدرك أن باستطاعته أن يكون مسلماً صالحاً؛ دون أن يكون أسير الخطاب التقليدي، بل ربما أدرك ـ في حال ارتقائه في درجات الوعي ـ أنه لكي يكون مسلماً صالحاً، محباً للآخرين، فلا بد أن يخرج من عتمة كهوف التقليد السلفي، إلى حيث تشرق مبادئ الدين الحنيف.

حقاً، لقد تهاوت أوهام اليقين الكاذب بفضل هذا الانفتاح، وأصبح الفردي الجماهيري ـ فضلاً عن غيره ـ يسمع وجهات النظر التي تعبر عن آراء الباحثين، ذوي التنوع المنهجي والثراء المعرفي، بحيث أدرك أنه كان يُمارَس عليه تعتيم ثقافي متعمد إزاء شخصيات وتواريخ وأزمنة، عندما كان يُزرع في وعيه أنها: حالة استثناء.

الآن، تهاوت الأساطير التي نسجت حول العصور الذهبية، فأصبح يعي تشابه العصور من خلال مبادئ فلسفة التاريخ، كما أصبح يدرك أن ليس ثمة عصر مقدس، وأصبح يعي أن البشر متشابهون، وأن ليس ثمة نزاهة كاملة لمجموعة بشرية؛ مهما تلبست أو لامست المقدس. كما أدرك أن ذهنية التحريم ذات الطابع الهوسي التي راجت جماهيرياً، لا تعبر إلا عن تأزماتها الخاصة؛ عندما تحاصر الواقع بالتحريم، وأنها ليست تعبيراً يقينياً عن صريح الدين.

لقد أصبح واضحاً أن المسلمين اتفقوا على الأساسيات اليقينية في دينهم، فكلهم يؤمن بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر والقدر، يؤمن بفرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج، وتحريم المحرمات القطعية من قتل وعقوق وربا وزنى وكذب وخمر. .إلخ، ولكنه ليس ـ بالضرورة ـ على يقين من تحريم الموسيقى، ولا تحريم محبة غير

المسلمين والإحسان إلى كل إنسان، ولا تحريم البحث الحر في العلوم. . .إلخ. كما أنه لم يعد على يقين من التفسير التقليدي للتاريخ الإسلامي، ولا الترتيب العقائدي الذي نسج على أساس إحداثيات ذلك التاريخ؛ على افتراض حدوثها.

نُزعت قشور الأسطرة التي تم تلبيسها للأشخاص والأزمنة، بل حتى للأشياء. الحصانة الموهومة / اليقينية وهم، تم فضحه، ووُضِعَ الجميع على طاولة التشريح العلمي، بمن فيهم الرموز التي تتمترس خلفها الطوائف والمذاهب في مفاصلاتها التمايزية. فتنزيه السابقين ـ لمجرد الحضور في زمن ما ـ عن الطمع والجشع والحقد والحسد والتعصب والجهل وضيق الأفق، لم يعد ـ بعد هذا الانفتاح الثقافي والإعلامي ـ موجوداً بل لا ممكناً، بل أصبح لا يقابل مثل هذا الادعاء إلا بالابتسامات الساخرة التي تشفق على التقليدي المتخم بأوهام اليقين الكاذب. إنها أوهام يقين تهاوت؛ فسحبت الخطاب التقليدي إلى القاع، ولم يعد له من سلطان على العقول المتوثبة للتحرر.

اليوم، السلفي التقليدي يحاول أن يعود بالزمن إلى الوراء. يحاول أن يمنع ويحجب ويصادر كل أنواع الثقافي المغاير له. ولكن هيهات. إن جبال أوهام اليقين الجليدية قد تعرضت لحرارة لم تعتدها من قبل، لقد أحدث ثقب الأوزون الانفتاحي خللاً في بيئة التقليد الجامدة، وسطعت شمس المعرفة بأشعتها الحارقة على عليه. لقد بدأت جبال أوهام اليقين بالذوبان رويداً رويداً. وعما قليل، ستتلاشى جبال الأوهام الجليدية، ولن يبقى منها إلا ذكريات عابرة، ذكريات قاتمة تحكي شيئاً من سيرة ذلك الزمن التقليدي الكسيح.

1 ـ 8 ـ المعاصرة وتقليدية التقليدي

لم يكن خافياً على أحد ممن يراقب الحراك الإسلامي المعاصر أن النموذج الطالباني البائد كان هو النموذج الذي تطرب له مُخيّلة السلفي التقليدي المحلي، وأنه كان المقترح السلفي الأمثل، كبديل لكل ما هو قائم من كيانات إقليمية، يعدها ـ السلفي الجهادي، ومن ورائه التكفيري ـ كيانات عابرة، ويجنح ـ في الأعم الأغلب ـ إلى تكفيرها.

لقد كان واضحاً أن مستوى التجاوب مع الطالبان ـ كحركة، وكفكر يتموضع ـ

بلغ حـداً يفوق حالة الانتشاء الوجداني، بحيث ينقله من مستوى الانتماء الشعوري الخالص إلى مستوى الولاء الحركي، وهذا ما تبلور ـ على نحو صريح ـ في تيارات الإرهاب المسلح. ولولا أن تـقع بعض الأسماء في الحرج، لذكرت من مقولاتها ما يتضح منه معالم هـذا العشق الطالباني الذي لم يـشف منه الوجدان السلفي التـقليـدي حتى بعد كل هذه التطورات.

حقيقة، لم يكن تـناغم السلفي التقليدي مع الطالباني حـدثاً مستغرباً، بل كان هو المسار الطبيعي في سياق علاقات الـفكر والقـوة، محلياً وإسلامياً. فسلفية الطالباني، وحدية هـذه السلفية، كانتا مغريتين ومثيرتين للـوعي السلفي المتنوع حركياً. لقد كانت حدية التطبيق السلفي مثيرة لـه كوعي، وليس كحراك فـاعـل في الواقعي، إذ قد يرفض التجربة بدافع من محركات الواقع؛ وليس الوعي.

إذن، الإشادة السلفية بالنموذج كانت إشادة طبيعية في سياقها، حتى وإن كانت بعض الأطياف السلـفية تتخذ موقفـاً سلبياً من الطالبان، إلا أنها تتخذ هـذا الموقف السلبي بإيحاء من معطيات واقعها الخاص (= علائقها السياسية)، وبضغط من لوازم الفعل الإيديولوجي الذي ترتـبط بـه اختياراً أو اضطراراً.

بعض السلفيات ـ إذ لا سـلفية واحـدة كما تدعي كل سلفية ـ لم تشأ أن تربط نفسها بالمحيط الأممي. ليس هذا لأن هناك خطراً على الفكرة من التمدد في نسيج العلائق الأممية، وإنما لأن هناك خطراً عليها كحركة وكأفراد. ولهذا رفعت يدها عن الشأن الطالباني وعن غيـره مما هو في سياقـه؛ رغم كل أوجه التطابق الإيديولوجي.

لكن، يبقى أن نتذكر لأن هـذا الانكفاء على الذات المحلية من قبل بعض السلفيات لا يعني أنها لـم تكن مدداً للوعي الماضوي الذي ينهض عليه النموذج الطالباني. إنها ـ أي السلفيات ذات الموقف السلبي من طالبان ـ ترفض الحراك السلفي الطالباني المغرق في سلفيته وماضويته، ترفضه حراكـاً، ولكنها ـ شاءت أم أبت ـ تدعمه وعـياً وتصوراً. إنها قـد تقدح فـي (النموذج) على مستوى المقولات الفكرية، لكنها لا تفعل ذلك من وجهة نظر غير ماضوية، وإنما تفعل ذلك ـ وهـنا الكارثة ـ من جهة المزايدة على سلفـيته (= ماضويته)؛ لأنها ترى نفسها أشـد سلـفية (= ماضوية)

منه. أي إنها لا ترفضه لأنه مغرق في ماضويته أكثر مما يجب، وإنما لأنه ـ حسب دعواها ـ لم يغرق في الماضي بالمستوى المطلوب، بالمستوى الذي تنتظره منه.

إذن، السلفيات وإن تنوعت، بل إن وقف بعضها من بعض موقف التنافر والتضاد، إلا أن الوعي الماضوي يجمعها. إن السباق فيما بينها ليس سباقاً في ميدان الحاضر أو المستقبل، وإنما هو سباق في ميدان الماضي، والسابق هو الذي يصل ـ بأقصى سرعة ـ إلى الماضي السحيق. والبُعد المعياري هنا ليس بعداً زمنياً بقدر ما هو بُعد في الامتثال. وبهذا، فمن يصل ـ وفق شروط السباق الماضوية ـ إلى الماضي أولاً، فهو السلفي (الحقيقي)، ومن يتأخر، أو لا يلتزم بالشروط القاسية، فسلفيته مزيفة، وتسميته بالسلفي دعوى، وليست حقيقة. وهذه هي التهمة التي تتقاذفها تيارات السلفية فيما بينها، كما يشهد بذلك الواقع السلفي الراهن.

وهكذا، نجد أن كل سلفية ـ أياً كان نوعها ودعواها وتمظهرها ـ تدعم الوعي السلفي، وترسخ الماضوية، وتكافح في سبيل التقليد، بدعوى أنه الحصن المنيع ضد الابتداع. وهي بهذا تقف ضد أي حراك تقدمي، تقف ضد التقدم كوعي، وإن تهادنت معه في هذا الموقف أو ذاك. إن هذه الهدنة من قبل السلفي لا تعدو كونها فعلاً تكتيكياً، لا يرقى إلى الاستراتيجي، ولا يقاربه، حتى في مداه النسبي؛ لأن السلفية ـ دائماً ـ في صف الماضي على حساب الحاضر.

من هنا لا نعجب حين نرى السلفية الجهادية التي تتشظى أمام أعيننا إرهاباً هنا وإرهاباً هناك، تستدل ـ في غير الموقف من الحاكم والجهاد ـ بمقولات السلفيات ذات المنحى الإرجائي، وتحتكم إلى الأعلام التاريخية السلفية التي تحتكم إليها هذه السلفيات الإرجائية، وكل منهما يدعي أنه الأشد سلفية فيما يقول ويفعل، والأنقى تقليداً فيما يأخذ ويدع، والأصدق حباً ووفاء وإخلاصاً لتلك المقولات وهؤلاء الأعلام.

إن المنظومة السلفية ـ بتنويعاتها ـ تصدر عن وعي واحد، وتصور واحد، بل وعن مقولات تاريخية وأعلام رمزية، لا يختلفون عليها وإن اختلفوا على ما سواها، لا يختلفون عليها من حيث هي مناط التقليد ـ فضلاً عن أن يختلفوا على التقليد ذاته

كممارسة واعية ـ وإنما الخلاف فيما بينهم على تأويل مقاصد السلف في أقوالهم!، وعلى كيفية موضعتها في الراهن.

لا شك أن الروح السلفية واحدة؛ مهما تعددت سبلها، وتباينت رؤاها، وتباعدت أقطارها. ولولا ذلك؛ لما حظي الطالبان بكل هذا التعاطف الجماهيري الإسلامي، ولما كانت حكومتهم ـ على كل ما فيها من بدائية وقمع وغياب، أو غيبوبة عن المعاصرة ـ هي النموذج المنتظر للحكومة الإسلامية التي تعد بها أدبيات الحراك الإسلاموي المعاصر. إن هذا التعاطف السلفي مع كل حراك سلفي آخر، وقدرته على الحشد الجماهيري هو ما أغرى الحراك السلفي في الجزائر، وقاده إلى محاولة طلبنة الجزائر ـ قبل وجود الطالبان! ـ؛ فكانت النتيجة ذلك الموت والدمار.

بل إن الفلوجة العراقية (الرمز الطالباني الجديد)، لم تكن لتحضر في الوجدان الجماهيري لدينا؛ لو لم تكن السلفية التقليدية كامنة وراء ذلك الانتحار الجماعي الذي قادته السلفية هناك، وجرّت وراءها ـ إلى الموت والدمار والفرقة ـ كثيراً من الأبرياء الذين لا تعنيهم تلك المقولات الماضوية، بقدر ما يعنيهم الواقع المعيش، الواقع بمفرداته المادية البسيطة التي يصطدمون بها ليل نهار.

إن السلفيات التقليدية ـ كمقولات ـ هي جوهر الإشكال مع الراهن. ولهذا، فحيثما حلت السلفيات التقليدية تأزم الواقع ـ كما يؤكد ذلك الشيخ: البوطي في أكثر من مناسبة، ومن تجارب واقعية عايشها ـ ووقع النزاع والافتراق، ودارت المعارك حول الهامشي والجزئي على حساب المصيري والكلي، وتفرق ـ تبعاً لذلك ـ الأهل والأحباب. وبقدر فعل السلفية في الواقع، وبقدر تحكمها فيه، يكون التأزم. ومع أن هذا التأزم يكون ـ في الغالب ـ واضحاً للعيان من اللحظة الأولى للحراك السلفي إلا أنه ينسب كل تأزم إلى غيره، مع أن الواقع لم يكن بالصورة التي عليها قبل الفعل السلفي فيه. ورغم ذلك، ينكر السلفي أنه سبب كل ذلك التأزم؛ مع أن كل ذلك الصدام يجري بمبررات سلفية، وبمفردات سلفية، تدعي أنها تروم ـ بمثل هذا ـ صيانة الدين، وإعلاء كلمة الله.

بل، إن الأزمة أعمق من ذلك، فليس الصراع في العالم الإسلامي اليوم بين

سلفية ومعاصرة فحسب، وإنما هـو بين السلفيات ذاتها، في سعيها إلى الظفر بأكبر قدر من النفوذ الرسمي والجماهيري، فضلاً عن دعواها المعلنة إلى الظفر بالحقيقة الخالصة. ولو أنـنا نظرنا إلى عمق الصراع الدائر في العالم الإسلامي اليوم ـ من نوعية الاحتراب الداخلي ـ لوجدناه صراعاً بين سلـفيات في جوهره، حتى وإن وظفت لـه أطراف أخرى، لا تعنيها السلـفية كـفكر، بقدر ما تعنيها السـلفية كحراك جماهيري لا بـد أن يكون لـه مـآلات في الواقع.

ولو أننا تأملنا السلـفيات التي يجمعها الوعي السلفي بتقليديته وماضويته، وتحدها مقولات المنظومة السلـفية التقليدية التي برعت السلفيات في اجترارها، لوجدناها تعاني إشكاليات في بنيتها من الداخل، كما تعاني ـ أيضاً ـ إشكاليات في علاقتها مع الواقع من حولها. وهـذا يعني أن حضورها في واقعنا لا يعدو كـونه فاعـلية سـلبـية، تعيق حراك المجتمع نحو الحضاري والتقدمي، ولو على نحو غير مباشر في أكثر الأحيان، خصوصاً عندما يكون الإشكال في بنية الوعي لا في المقولات المباشرة التي تسهل قراءتها. ولعـل الفاعلية السلبية تظهـر فيما يـلي:

1ـ من أبرز الإشكاليات التي يواجهها الوعي السلفي من داخله، وهي إشكالية تؤزمه من الداخل، أنه يستشهـد ـ على نحو مكثف ـ بأدلـة نصوصية، وبمقولات أثريـة؛ ليؤكد صحة موقـفه، وخطأ الآخر المقابل، مدعياً صحة ليست ظنية ترجيحية، وإنما يقينية حـاسمة، تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة؛ بوصفه يمثل تحديداً وحصراً: الفرقة الناجية من بين الفرق الهالكة (= بقية البشر). لكن يلاحظ أن هـذه الأدلة النصوصية، والمقولات الأثرية التي يُراد لها الحسم اليقيني ضد الخصوم، يتـم توظيفها ضد موظفها أيضاً، من قبل الآخر المضاد، خصوصاً عندما يكون الصراع الإيديولوجي من داخل المنظومة السلفية التـقـليدية التي تمتلك الاحتشاد نفسه على استدلال كهذا. ومن أهم ما يلاحظ على هذا التقاذف بالأدلة والمقولات، أنها تنطبق على من يوظفها بالدرجة نفسها التي يريد لهـا أن تنطبق على الآخر.

للخروج من هـذا المأزق، يجنح السلفي التـقليدي إلى تأويل النصوص والمقولات بما يتوافـق مع موقـفه الخاص؛ ليضمن امـتلاكها واحتكارها. لكن، وبما أن التأويل ليس حكراً على أحد، وإنما هـو مشروع للآخر (= السلفي المضاد)،

وسيوظفه ضد خصمه، كما وظفه الأول ضده، فلا بد ـ في هذه الحال ـ أن يعمد الأول إلى الشرط السلفي في التأويل، أي ربط التأويل بمقولات السلف التي تعبر عن فهمهم للنص، والتي يعدها السلفي الفهم الصحيح الذي لا يجوز تجاوزه. هنا يقع السلفي التقليدي في مأزق، فالسلف لم يتفقوا إلا على القليل، واختلفوا على الكثير، فعن أيهم يأخذ؟. مثلاً، الحسين بن علي ـ رضي الله عنهما ـ من رأيه ضرورة الخروج على الحاكم الظالم بالسيف، ولم يكتف بذلك، بل جعل هذا محل تنفيذ هو وآل بيته، بينما عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ لم ير الخروج، ودعا إلى الجماعة والطاعة؛ مهما بلغ طغيان الحاكم. وعند السلفي؛ الحسين بن علي من السلف، وابن عمر من السلف، فبأيهم يقتدي؟. من الواضح أن الترجيح جرى فيما بعد، وفق شروط أخرى. لكن، ما يهم هو أن أزمة الماضي حاضرة هنا!.

بل هناك أمر آخر، أخطر من ذلك بكثير، وأبعد أثراً في الفكر وفي الواقع المتعين، وهو أن التأويل الذي نطق به (السلف) أصبح مقولة تحتمل التأويل أيضاً، أي إن تأويل التأويل السلفي ـ بما هو أمر مشروع وضروري، بل لا يمكن تصور عدمه ـ سينقض الرؤى السلفية الرائجة أو يحد من حديتها. ولأن الأمر كذلك، فإن السلفي يعلن رفضه التأويل، إلا تأويل السلف الصالح!، لكنه يسكت ـ مضطراً ـ عن تأويل التأويل، وعن موضعة التأويل في سياقه التاريخي بوصفه محكوماً بشرطه التاريخي. يسكت السلفي المعاصر عن تأويل التأويل السلفي، وكأنه لا وجود له، بينما هو لا يخطو خطوة سلفية واحدة إلا به، شعر بذلك أم لم يشعر.

2 ـ يرفع السلفي التقليدي راية احترام النص وتحكيمه في الواقع المتعين، وأنه يجب على الواقع أن يتشكل بالنص!، وليس العكس، فالنص يَحكم ولا يُحكم عليه. ولا شك أنها راية برّاقة، ودعاية رائجة، تأخذ دورتها في الاجتماعي، وتمسك بتلابيب الوعي الجماهيري خصوصاً. لكن، ما لا تفقهه السلفية التقليدية، أو لا تريد أن تفقهه، يتمثل في أن احترام النص وتحكيمه في الوقع لا يدلف إليه من باب واحد، وإنما من أبواب كثيرة ومتفرقة، وربما كان الباب الذي تلج منه هو أقلها قيمة وأدناها جدوى.

إن احترام النص لا يتأتى لمن يتقاصر وعيه عن إدراك الكلي الذي يرمي إليه النص في جزئيته، ولا لمن يجهل أو يتجاهل النصوص الأخرى التي قد يفرض عليه

واقعه المتعين أو سياق المنظومة الضيقة أن يتجاوزها. كما لا يتأتى لمن يجهل أن مفهوم النص ـ أياً كان هذا المفهوم ـ ليس هو النص ذاتـه أبداً، وأن تفعيل النص في الواقع ـ بفاعلية بشرية ـ هـو نوع من الـتأويل، وليست اللغة (= النص) استحالت فـعلاً أو مـادة.

احترام النص لا يعني إغلاقـه، وتضييق البعد التأويلي فـيه. إن ما يظنه السلفي احتراماً للنص لا يعدو كونه اختصاراً للنص، اختصاراً لمقولات النص، تفقيراً للنص، وتحجيماً لفاعليته في بعديها الزماني والمكاني.

3 ـ ومما تعترف به السلفية التقـليدية ـ صراحة أو ضمناً ـ أنها ذات فاعلية واحدة، وفضاء واحـد. إنها تفترض الواقع المتنوع ـ أو تتصوره ـ واقعاً واحداً، واقعاً هي تصنعه في مخيلتها من مفردات تاريخية؛ فتلزم الواقع الفعلي المعقد أن يتشكل به. وهي ترى أن الواقع لا يمكن أن يتشكل إلا بفاعلية واحدة محدودة، لا تخرج بحال عن تصوراتها الخاصة والضيقة للفاعلية الدينية التي ترفع من خلالها شعاراتها، وتمارس بها إيديولوجيتها.

والغريب أن السلفية التقليدية تريد للديني أن يفعل في الواقع ـ كما تتصور الديني، وكما تتصور الواقع ـ في الوقت الذي ترفض أن ينفعل الديني بالواقع ومفرداته الحـية. إنها تتصور الديني الذي تسعى إلى موضعتـه في سياق الواقعي، وكأنه ذو فاعلية من جهة واحدة فحسب، أي كأنه فاعل لا منفعل، بينما تاريخ الديني يشهد بغير ذلك، بل تاريخ السلفي أيضاً.

ينتج من هذه المحدودية في التصور وفي الفاعلية، أن تصبح الخيارات الحضارية محدودة، بل واحدة. وفيما لو طرحت السلفيةُ مشروعاً حضارياً ـ وهو أمر مستبعد، بل يكاد يكون مستحيلاً ـ فإنه سيكون مشروعاً هـزيلاً في بعده التنظيري فضلاً عن التطبيقي، إنه سيطرح تجربة يتيمة على كل هـذا الثراء التنوعي في العموم الإسلامي. ومن ثم، فالرهان سيكون على فرس واحد في ميدان واحد، والحظ هو سيد الموقف هنا، الحظ من حيث تقاطعات الواقعي التي يصعب التنبؤ بمساراتها.

4 ـ البعد الأبوي البطريركي حاضر في سياقات السلفية التقليدية، مع أنها من

أشد الفاعليات الفكرية نفياً ورفضاً لذلك. لكن هذا النفي وهذا الرفض إنما هما محصوران في السياق التنظيري فحسب، كجزء من تبرئة الذات من جهة، وكعملية توطئة للجماهيري؛ كي يندغم في هذا البعد الأبوي من جهة أخرى.

إن ما نسمعه في مفردات السلفية التقليدية الرائجة، وفي أدبياتها التي ترددها في مسارات الترويض للجماهيري، تشي بالحرص الكبير من قبلها على تعزيز هذا البعد وإعطائه مشروعية شرعية!، بل طرحه بوصفه طوق النجاة الوحيد في الدنيا والآخرة، وأن من لم يبارك هذا البعد ويوفه حقه من التوقير والتقديس فإنه يوشك أن يزيغ. .إلخ.

لهذا، عندما تسمع هؤلاء، وتتأمل ما يقدمونه من (نصائح) للجماهيري، لا تجد فيه إلا منح مرجعياتهم نوعاً من الحصانة ضد أي نقد أو أية مساءلة، لن تجد إلا تأسيساً لبعد كهنوتي، يظهر أحياناً على نحو واضح في مفردات الأبوية الصريحة التي تطلق ـ كثيراً ـ على بعض الأسماء، فضلاً عن الدعوة إلى (ثني الركب!) عند فلان أو فلان، بكل ما في هذه الصورة التي تنضح بها هذه الجملة من مهانة وذلة وصغار.

5 ـ ومن أهم ما يظهر من تأزم السلفية التقليدية، أنها تستعيد مقولات التاريخ البعيد المختلف، لواقع أنيٍّ مغاير، واقع له مكوناته الخاصة، وله ظرفه التاريخي الخاص الذي لا يمكن أن يكون هو التاريخ كله. إن السلفية التقليدية تدعي أنها تمتح من النص المتعالي الأول مباشرة، وأنها الأقرب إليه من جميع زواياه، ومن ثم، فهي تدعي أنها تقوم بموضعته شكلاً ومضموناً في الواقع. وهذه دعوى تتوهمها السلفية أو تغالط نفسها فيها، إذ هي لا تلج إلى النص المقدس مباشرة؛ مهما ادعت ذلك نظرياً، فالتطبيق يشهد أنها تغرق في التراث السلفي ورؤاه حول النصوص قبل أن تصل إلى النص الأول.

إن المقولات التي تشكل المرتكزات الأساسية في الوعي السلفي لم تؤخذ من النص الأول مباشرة؛ بدلالة أن الجيل الأول لم يعرفها ولم يتفوه بها، ولو كانت من بدهيات النص لشدد عليها في حراكه الدعوي. من هنا، فالسلفي التقليدي لا يخضع للنص، بقدر ما يخضع لإرث تاريخي ورؤى ضيقة تكونت ـ تاريخياً ـ بفعل الحراك الاجتماعي والسياسي آنذاك، بأكثر مما تكونت بفعل النص الذي تتمحور حوله، إذ الأولوية في ذلك الحراك لم تكن للنص، إنما كانت للحراك الاجتماعي والسياسي، الذي هو سيد الموقف، ومن بعده يأتي النص مشرعناً لذلك الحراك.

وإذا كان من بدهيات السلفية التقليدية التي لا تتنازل عنها بحال، المفاصلة فيما بينها وبين مخالفيها في الرؤية، فإن المقولات التي تتم المفاصلة بها ـ ولها ـ مقولات لم تظهر، ولم يتمحور حولها الوعي السلفي إلا بعد التحدي الذي واجهته السلفية في فترة محدودة من تاريخها الطويل، مما يعني أنها مقولات محدودة بظرفها التاريخي الخاص، وليست متعالية فوق التاريخي، كما أريد لها أن تكون فيما بعد، وكما يتردد الآن في التيار السلفي التقليدي.

6 ـ ومما يقتل الفاعلية الإنسانية في الواقع الإسلامي المعاصر تبخيس الجهد الإنساني في الفهم والتفهم، فالسلفية التقليدية تجعل من كل جهد يقوم به الإنسان عبثاً؛ لأن الحقائق ـ في تصورها ـ أنتجت سلفاً، ولم يبق على الإنسان المعاصر إلا الإذعان في التطبيق، وبقدر الإذعان يكون التفاضل.

الإنسان في التصور السلفي هامشي، وفاعليته العقلية ـ ومن ثم الحضارية ـ محدودة. إنه لا يصنع مصيره بحال، إنه أداة تنفيذ فحسب، وليس ذاتاً مستقلة فاعلة، ليس ذاتاً ذات فاعلية إيجابية في تعاطيها مع إشكاليات واشتراطات المتعين الواقعي.

مهمة الإنسان في التصور السلفي ـ من حيث الحراك الواقعي المشرعن ـ أن يحفظ ثم ينفذ، يحفظ المقولات الجاهزة ـ التي يراد لها أن تمسك بالحقيقة كمنجز سابق جاهز للاستخدام ـ ثم ينفذها بشكل آلي. إنها أمر وطاعة لا غير. الإنسان بينهما فاقد عقله وحواسه، ينفذ ـ دونما فاعلية حقيقية ـ متعاليات تاريخية، دون أن يرى الواقع أو يسمع عنه أو يتلمسه، فضلاً عن أن يتعقّله.

هذا هو السائد، والسلفي يراه وضعاً طبيعياً؛ لأنه لا يدرك إمكانية أن يتعاطى مع الواقع بأبعد من ذلك. ما لم يدركه السلفي التقليدي، ولن يدركه، أن بين الحفظ والفعل حلقة إنسانية مفقودة أو منفية بقصد، مما يدخل في مدارات الفاعلية الإنسانية. هذا المفقود هو ما يحفظ للإنسان دوره، وهو ـ أيضاً ـ ما يحفظ للمحفوظ (= النص) فاعليته وللفعل إيجابيته في الواقعي.

ولأن الإنسان في التصور السلفي كائن تافه، محدود القدرات والطاقات؛ يصبح الجهد الإنساني، وما ينتج منه لا قيمة له، وربما لا حقيقة له، كجزء من الازدراء السلفي للمنجز الإنساني. الفاعلية الإنسانية التي أنتجت هذه الحضارة المعاصرة،

والتي تلامس سقف الإعجاز، فاعلية تُختصر ـ لدى السلفي ـ في موقف سلبي، يتحدد في سطر أو سطرين يهمشان الإنسان، بل يلغيان الإنسان.

ومن الطبيعي أن هذا التهميش للإنساني لا يظهر على نحو صريح ومعلن، وإنما يظهر في المواقف التي تضع الوعي السلفي في موضع الاختيار بين ما هو تصور نظري تاريخي ظني ذو بعد تأويلي، وبين ما هو علمي يقيني، لكنه محسوب على المنجز الإنساني المعاصر.

انظر إلى المعالجة السلفية لكثير من قضايا الواقع، ولعلاقة النص الشرعي بالعلم الحديث، تجد أنها معالجة تجنح إلى اعتماد تأويلات الماضي التي لا تعدو كونها مجرد تصورات ظنية. وأخطر ما في هذا أنه يتم على حساب يقينيات العلم الحديث.

إن التأويل الآتي من الماضي السحيق هو التأويل الشرعي الصحيح في الوعي السلفي، مهما كانت درجة اصطدامه بالعلم. نحن في عام 2005 لميلاد المسيح ـ عليه السلام ـ وهناك من لا يزال يرى (رؤية لا يعدها خاصة، وإنما هي ـ في تصوره ـ شرعية يقينية) أن الأرض لا تدور وليست كروية و.... إلخ؛ لأن فلاناً من السلف قال بذلك، أو أن هذا هو تأويله للنص. ما زال الكثير يريد أن يأخذ علم الفلك عن ابن تيمية أو عن أصحاب أحمد!.

المسألة هنا ليست مسألة فردية، وليست مقتصرة على شريحة محدودة لها ظروفها البيئية والعقلية الخاصة، بحيث لا تؤثر في السياق التحديثي العام، وإنما هي وعي سلفي ينتظم الجماهيري الإسلامي، ويقدم له دينه على هذا الأساس. إنه يزعزع ثقة الجماهير بالعلم، والأخطر أنه يفعل ذلك بتأويل شرعي، أي إنه يجعل الوعي الجماهيري في خيار مفتعل بين الشرعي والعلمي. وإذا كان الشرعي ـ هنا ـ مؤطراً بالتأويل السلفي، بحيث يصبح التصور السلفي له هو الشرعي ذاته، لا مجرد تأويل ظني له، فإن الضرر سيعود ـ والفضل للسلفي التقليدي هنا! ـ على الشرعي في النهاية، ونتائج الخيار ستدعمها معطيات الواقع، التي هي معطيات علمية، أو ـ على الأقل ـ تزداد درجة علميتها كل يوم.

7 ـ المنظومة السلفية التقليدية، كما تحتفظ بمقولات السمع والطاعة للبر والفاجر، والعادل والظالم، تلك المقولات الاستعبادية التي يراد لها أن تحفظ النظام المدني المعاصر!، فإنها تكتنز ـ أيضاً ـ وبصورة أكبر وأبعد تأثراً، بمقولات التبديع

والتضليل والتكفير، بل هذه المقولات هي الهيكل الذي تقوم عليه التصورات السلفية، بوصفها رؤية عقدية بالدرجة الأولى.

ولكون المقولات التصنيفية التي تجنح إلى التبديع والتضليل والتكفير هي التي تنتظم الوعي السلفي في رؤيته إلى الآخر، أياً كان هذا الآخر، فإنها مقولات وإن لم يتم تفعيلها في وقت ما، إلا أنها تبقى من محركات الوعي السلفي، ومن ثم يسهل استخدام تلك المقولات، لدى كل سلفي، حسب الحاجة الواقعية إليها.

هذه المقولات الإقصائية التي نُهادنها فكرياً، تتحول عند أدنى مس بالواقع إلى إرهاب، يختلف في درجته ونوعه حسب درجة الإثارة الواقعية، ولا يمنعه من ذلك مقولات السمع والطاعة؛ لأنها مقولات مشروطة في المنظومة السلفية بتحقق الإسلام. والسلفي التقليدي ـ كما في السلفية الجهادية ـ يستطيع الإمساك بأي مفردة عقدية ـ من بين عشرات المفردات الجاهزة ـ ليكفر بها المجتمع الإسلامي، ومن ثم يستبيح ـ ببساطة ـ الخروج على المجتمع ونظامه، ويبدأ رحلة القتل والتفجير.

1 ـ 9 ـ المجتمع وهيمنة الوعي الخرافي

المحركات الأساسية لأي مجتمع إنساني، ليست المفردات المعزولة التي تأخذ مساحة باهتة على خريطة المتعين الاجتماعي، بينما يبقى أثرها في بنية الوعي العام لا يتجاوز حجم مساحتها بحال. بل الأثر الفاعل والحاسم إنما هو مجمل الوعي الذي تشكل بزخم الواقعي وكثافة مفرداته، والذي يستطيع بفاعليته العالية إدراج الحراك الواعي واللاوعي في سياقه، إلى درجة استقطاب تلك المفردات المضادة؛ لتكون ـ مع ضديتها له ـ عوامل فاعلة في تعزيز بنية الوعي العام.

إن المفردات الحيوية التي تصوغ بنية الوعي العام في مجتمعاتنا، لا يمكن أن تؤدي هذا الدور السلبي الكبير الذي نعاني آثاره، إلا وهي قادرة على تجاوز تنوعها الظاهري الذي يوحي بشيء من الإيجابية؛ كي تتمكن من تعزيز النسق الخفي الذي ينتظمها في العمق، بحيث يغدو هذا التنوع الظاهري جزءاً من شمولية خطابها، وقدرته على التمظهر التعددي الخادع، بدل أن يكون تنوعاً حقيقياً إيجابياً، يدل على وجود الجدل المناعي ضد طاعون الخرافة والتخلف والتطرف.

إذن، وجود الظواهر العليمة في مجتمع ما، لا يعني وجود الوعي العلمي، كما أن وجود الظواهر الخرافية في أي مجتمع، لا يعني بأن وعي ذلك المجتمع قد أصبح وعياً خرافياً. الفاصل في ذلك، أي في تصنيف المجتمع بين العلمي والخرافي، يكمن في كثافة المفردات التي تستطيع ـ بكثافتها ـ أن تصوغ وعي المجتمع ككل، أي تعطيه هويته؛ بحيث يتحرك المجتمع في الاتجاه الذي يفرضه هـذا الوعي أو ذاك.

هناك أكثر من سؤال ملح: لماذا لا تزال المجتمعات العربية والإسلامية تتحرك بوعي خرافي مع وجود بعض مظاهر العلمية أو شيء من مفرداتها؟!. ولماذا لا تزال المجتمعات الغربية مجتمعات تقدمية علمية، تتحرك بوعي علمي تقدمي، مع وجود بعض مظاهر الخرافة وعدد مفردات التخلف؟!. ما الفارق الجوهري بين هذا وذاك؟.

الحقيقة التي لا نستطيع الهروب منها ولا التنكر لها، أننا لا نزال أسرى الوعي الخرافي، لا كأفراد أو كمؤسسات مبعثرة هنا وهناك، وإنما كوعي عام مهيمن، يتشكل بكثافة مفردات الوعي الجماهيري العام، لا نزال نتحرك ـ لاشعورياً ـ بوحي هـذا الوعي الخرافي، يجري ذلك حتى في خطابنا العلمي والعقلاني، فضلاً عن خطابنا الخرافي الصريح في خرافيته، الذي لا يتخفى خجلاً، وإنما يعلن نفسه في وضح النهار.

إذا كانت هـذه هي حالنا من جهة، فإن المجتمعات الغربية ـ من جهة أخرى ـ ينتظمها وعي علمي تقدمي، على الرغم من حضور الخرافة ورواجها في سياقات اجتماعية ضيقه. إذ على الرغم من حضورها، إلا أنها لا تخدش الروح العلمي الذي يهيمن على بنية الوعي الجمعي. بل إن الغرابة والاستغراب الذي تواجه به الظاهرة الخرافية هـناك ما هي إلا دليل على استثنائيتها التي تخرج بها من مجمل السياق العام ـ وهو سياق علمي ـ لتكون أشبه باستراحة الوعي من عناء الوعي العلمي الصارم المرهق، المرتبط بالظاهرة المادية المتعينة. إنها مجرد (لهـو) بعد فترة طويلة من العمل الجاد، تُجدّد ـ بضديتها للعلمي ـ من الوعي العلمي بالظاهرة.

هـذا في المجتمعات التقدمية، بينما هي لدينا على العكس من ذلك، إذ يصبح الوعي العلمي هو الاستثناء اللاهي في سياق الخرافي، ويغدو بعد ذلك اللعب بغرائبية الخرافة هو الأصل الجاد الذي به نتعاطى مع هـذا الوجود وإشكالياته.

وجود مراكز الأبحاث وتوافر العلماء ـ كظواهر متفرقة ومعزولة ـ ليس كافياً ليتحرك المجتمع حراكه التقدمي المنشود، وإنما يتطلب ذلك هيمنة الروح العلمية على المجتمع، وإيمان المجتمع بالحقيقة العلمية، كمرجعية حاكمة، عند تباين الرؤى، وتعدد الاجتهادات النظرية، فيما يمكن للعلم أن يقول فيه كلمته الفاصلة. أي لا بد من الانتقال من رؤية العلم الحديث كترف وكعامل ثانوي في معاينة الظواهر والوقائع ـ كما هي الحال في مجتمعات الخرافة ـ إلى الإيمان بالحقيقة العلمية ـ ومن ثم العلم كأداة للرؤية ـ كخيار وحيد للخروج من زمن إلى زمن، وليس مجرد الخروج من حالة إلى حالة أخرى، كما هو حراكنا الراهن.

إن المجتمعات الأوروبية في إبان انسلاخها من عصور الظلام ذات الوعي الخرافي، لم يكن رهانها على الكشف العلمي في حدود المفردات محل العناية، أي لم تكن الظاهرة التي يتجاذبها العلماء من جهة، والوعي الخرافي المسيطر من جهة أخرى، هي محور الخطاب الفلسفي التنويري؛ من حيث الانتصار لهذه المعاينة منفردة، وإنما كان الرهان الحقيقي على تأسيس الوعي العلمي كمحرك اجتماعي فاعل، كان هذا هو الهدف الأساس لذلك الخطاب، وإن تمحور ـ في كل فترة ـ حول ظاهرة من الظواهر الفارقة في مسيرة الانبعاث العلمي.

راهنت التقدمية الأوروبية على بعض القضايا التي تمحور حولها الصراع بين العلم والخرافة، لا لذاتها، وإنما لكون الإيمان بالحقيقة العلمية فيها؛ يقود ـ بتراكميته ـ إلى الانسلاخ من عصور الخرافة إلى عصور العلم، إنه انتقال من زمن ـ بكل ما يعنيه ذلك دلالة ذات بعد شمولي ـ إلى زمن آخر. ولقد كان طبيعياً أن يأخذ هذا الأمر في بداياته بُعداً تبشيرياً، من حيث الآمال المعلقة على العلم؛ لأن الوعي العام ـ رغم بعض الكشوف ـ كان لا يزال يحسن الظن بالخرافة التي تتمظهر في صور شتى، وإن كان الكنسي أرفعها صوتاً آنذاك.

لهذا، احتاجت المجتمعات الأوروبية إلى ثلاثة قرون أو أربعة قرون، منذ بداية الكشوف العلمية، كي تترسخ المعرفة العلمية في الوعي الجماهيري على أوسع نطاق ممكن! أي إن الانتقال من وعي الخرافة إلى الوعي العلمي لم يكن سهلاً، ولم يكن

رفض الخرافة وإزدراؤها ـ كمفردات وكوعي ـ ليتم بضربة سحرية علمية!، مهما كان مستوى وضوحها وقوتها؛ لأن تراكمية القرون لا تضمحل بين عشية وضحاها.

هذا الشأن في العالم الغربي، أما في العالمين: العربي والإسلامي، فلا يزال الوعي الخرافي هو الوعي السائد والمتحكم في الحراك الواعي واللاواعي، رغم ظواهر الاهتمام بالعلمي على المستوى الفردي والمؤسساتي؛ لأن الإيمان ـ بهم وبها ـ لا يزال إيماناً هشاً مزيفاً ـ هذا إن وجد أصلاً ـ بحيث يتهاوى عند أول ظاهرة تتماس مع مفردات الخرافي، أو مع ما يراد له أن يكون خرافياً.

ومع أن رحلة العلم الحديث في العالم العربي ليست وليدة العقود المتأخرة، وإنما هي تجربة بدأت منذ ما يناهز القرنين، إلا أن الوعي الخرافي هو الذي يشكل بنية الوعي العام، ويقف الخطاب العقلاني، ومن ورائه العلمي التجريبي وكأنه يبحث له عن مساحة متواضعة من المشروعية في صحراء هذا الوعي العام المتخم بروح الخرافة.

لم تكن هذه النتيجة المروعة (= الوعي الخرافي الراهن) توحي بها معالم البدايات، وما تلاها من حراك علمي؛ حاول استقطاب الوعي العام؛ ليخوض ـ به وله ـ معركة الحداثة، فاستجاب له الشعور القومي آنذاك، مدعوماً بالحركة التعليمية الحديثة التي بدأت الانتشار على امتداد العالم العربي.

لقد مرت على العالم العربي فترات استثنائية!، أخذ العلم الحديث فيها مكانته الجدير بها في محراب الوعي الجماهيري، وهي فترات وإن لم تتواقت في الأقطار العربية، إلا أنها أصدرت نوعاً من الإيحاء ـ كل في سياقه الزمني الخاص ـ لاستشعار أهمية العلم، وتقديمه كبديل للوعي الخرافي، ولو على نحو غير صريح.

إضافة إلى ذلك، كان للمنتج التقني دور في تعزيز مكانة العلم، وخصوصاً في بدايات النهضة العربية، وتحديداً؛ عندما حضر هذا المنتج ـ الباهر على المستوى الحسي للجماهير ـ كرديف للطرح العلمي المناهض للوعي الخرافي. ولا شك أن الانبهار الذي رافق الآلة الحديثة إبان استقبالها في العالم العربي أضفى على العلم الحديث نوعاً من الاحترام، الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة القداسة. وما زالت الكتابات التي صدرت آنذاك تحمل روح الانبهار، ولا تجرؤ ـ تحت أي ظرف ـ على التهوين من معجزات العلم الحديث، لا في النثر فحسب؛ بوصفه لغة العلم،

وإنما حدث ذلك حتى في الشعر أيضاً، وإن اتسم في كثير من الأحيان بسذاجة واضحة، أو بما هو أبعـد منها.

وعلى الرغم من أن الشعور القومي والديني كان على أشده في إبان فترات الاستعمار خصوصاً، إلا أن هذا الشعور الذي اتخذ موقفاً عدائياً من الآخر، بلغ حد الاقتتال، لم يتخذ أي موقف عدائي من حضارة هـذا الآخر، في بعديها: العلمي والتقني، بل كان موقفه موقف المعجب المنبهر بما يرى ويسمع، حتى كاد هذا الشعور (الذي يجمع بين الإعجاب العلمي والعداء القومي) أن يسبب لـه الكثير من التمزق الداخلي. ولقد كانت التيارات النضالية، في أكثر الأحيان هي التيارات التقدمية التي تحلم بتطوير مجتمعاتها بواسطة العلم الحديث (= علم المستعمِر)، وتؤمن إيماناً راسخاً بموضوعيته من ناحية، وبجدواه من ناحية أخرى.

استمر هذا الشعور الإيجابي تجاه العلم، وبدأ يأخذ امتداده الأفـقي، وإن كان ذلك يتم ببـطء شديـد، إلا أن التراجع عن ذلك لم يكن وارداً، ولا مطروحاً آنذاك، بل كان أدعياء المحافظة على التراث لا يخفون خشيتهم من تنامي هذا الشعور واجتياحه الوعي الجماهيري بما يمكن أن يكون خطراً على تراثيتهم. لقد أحسوا بالخطر، ومع هـذا، لم يدر لهم في خلد أن يحمل خطابهم السجالي المعتز بالتراث وما تقاطع معه انتقاصاً من العلم كعلم، وإنما كان يحمل مجرد تمجيدٍ أعمى للتراث، ويُراوده ادعاء السبق العلمي فـيه، دون المس بالعلم الحديث كقيمة وكحقيـقة؛ فقد بقي العلم محل إعجاب خفي ومعلن، حتى وإن لم يكن خافياً أنـه يهـدد الوعي الخرافـي في وجوده.

لكن، ومع ظهور الأصولية بتياراتها المتعددة ـ والمتباينة أحياناً ـ كان واضحاً للعيان أنها تقطع في كثير من صورها مع العلم الحديث، على نحو حـاد وجلي في بعض الأحيان!، وعلى نحو خفي في أحايين أخرى، وبقيت ترتاب بخلفياته الفلسـفية، بل ترفضها صراحة، فضلاً عن تاريخه الأوروبي المغرق في صراعه مع الديني الكنسي. بل كانت روح العداء لهذا العلم الحديث كامنة في صلب الخطاب الأصولي ذي الأبعاد السلفـية؛ لكون هـذا العلم هو الذي مكّـن الآخر (= الكافر) من الانتصار على الأنـا الإسلامي، فهو ـ أي العلم ـ سلاح الآخر في الصراع مع الأنـا، وهو سلاح لا تمتلك الأنـا أبجدياتـه، فضلاً عن أن تقارع بـــه الآخـر، وتتغلب به علـيه.

ولأن الرفض المبدئي للعلم في صورته المحايدة أو التشكيك فيه، لم يكن وارداً آنذاك، فقد جرى الرفض بأسلوب غير مباشر، إما بلغة الاشتراط المتعالية، وإما بالأسلمة، وإما بقبول التجريبي واستبعاد النظري أو تبخيسه. . .إلخ. والرفض هو الموقف الحقيقي ذو البعد السيكولوجي الغائر في أعماق الأنا اللاواعي، الذي كان ولا يزال فاعلاً في ماجريات المثاقفة بأنواعها. لهذا جرى ـ في الخطاب الأصولي ذي الأبعاد السلفية ـ التصدي للظاهرة العلمية الحديثة في لحظة تشكلها وظهورها، وذلك بوضعها في إطار التفاصيل الأصولية، أي باستدماجها ـ قسراً ـ في خريطة الإدراك ذات المكونات الماضوية، مع أنها ظاهرة حديثة تستعصي على التصنيف الأصولي، وتحتاج إلى وعي جديد من أجل الوعي بها.

وفي سياق الجهد الذي يبذله الوعي الخرافي للاحتفاظ بمناطق نفوذه، فإن استحضار الماورائي ـ أياً كان مصدره ـ وتضخيمه في مقابل الحقيقة العلمية، يعد من أهم الأساليب التي أججت روح الخرافة، وجعلت منها أداة وعي لمجتمعات بأكملها. وإذا كانت بعض الميتافيزيقيات ذات أبعاد إيمانية قطعية لا ريب فيها، فإن هذه الأبعاد جرى توظيفها ـ على نحو واع أو غير واع ـ في الترويج لكثير من الميتافيزيقا، بحيث يوظف الجميع ـ الإيماني واللاإيماني ـ لتأسيس وعي ما ورائي، ينأى عن المتعين المادي المحسوس، وعن التجربة العلمية المرتبطة به، فيصبح بعد ذلك رافضاً للمنطق العلمي ككل، ومستلهماً لكل تجربة ما ورائية، مهما كانت درجة وضوح الزيف فيها.

وللأسف، مع صعود تيار الأسلمة كخطاب بديل للتغريبي المبشر بالعلمي، ومع هيمنة خطاب الوعظ المتكئ على الغرائبي، واستحضاره المعجزة في الثواب والعقاب وما بين ذلك، على نحو يفتقد الدليل الشرعي في وضوحه وصراحته، أصبح الشك بالعلمي ـ بتأثير من ذلك ـ من متلازمات الإسلاموية المعاصرة، وكأن خطابها قد حمل مهمة التشكيك في يقينيات العلم الحديث، أو كأنها مهمته الأولى والأهم؛ ليعزز بذلك من يقينيات الديني في مقابل يقينيات العلمي، وخصوصاً في وجدان الأتباع، إذ لم يستطع أن يعززها في عقولهم. وفي هذا افتراض غير حقيقي للصراع بين الديني والعلمي، افترضه المتأسلم الذي تتأسس إيديلوجيته المعاصرة على نفي التضاد بين العلم والدين.

وبديهي أن يقينيات الديني التي يحارب الوعي العلمي بها هنا، ليست هي اليقينيات الكبرى الإيمانية الثابتة والصريحة، وإنما هي مجرد رؤية عاطفية تجاه الإسلام، تتكئ على ما هو ضعيف في ثبوته أو باطل في تأويله. وللأسف فهذا هو الأسرع رواجاً في كثير من الأوساط المتعاطفة مع التيار الأصولي الإسلامي.

ومع أن المد القومي ـ في إبان صعوده وهيمنته ـ اشترك مع الإسلاموي في تمجيد الماضي العروبي المجيد!، على نحو عاطفي، بحيث لا نعدم أوجه الشبه بينه وبين الممارسة الإسلاموية، إلا أن العروبي في تقاطعه مع العلمي لم يكن يحمل روح العداء التي يحملها الإسلاموي للعلم الحديث. لقد كان العروبي يؤكد العلمي في مقابل كل ما هو خرافي أو شبيه بالخرافي، وكان في الميدان العلمي ـ على الأقل ـ شديد الإيمان بيقينيات العلم، أي في الموقف العلمي يقدم العلم، وإن كان في السياق الإيديولوجي يحلق ـ بعيداً ـ في عالم الأحلام القومية. وهذا ما لم يوجد عند الإسلاموي الذي كان يرفع شعار العلم، بينما واقعه العملي إغراق في الماورائي، واستحضار لتراكمية معرفية ماضوية لتحل في الواقع كبديل للعلمي، وفي الميدان العلمي ذاته، وليس فيما سوى ذلك، وهذه هي الكارثة التي تطل برأسها على الجميع!.

إن كل شيء لدينا لا يزال يوحي بميل الشعور الاجتماعي العام ـ في تفسيره للظواهر الإنسانية والطبيعية ـ إلى كل ما له بعد ما ورائي. نرى هذا في الزخم الإعلامي اللامبرر للبرامج والكتب والصحف والمنشورات التي تتحدث عن عوالم السحر والجن والعين والطب الشعبي البديل و... إلخ. وليست هذه برامج عارضة، تعرض بوصفها من باب اللهو المجاني، وإنما تعرض بوصفها ممارسات علمية، ويتم التعاطي معها جماهيرياً على هذا الأساس، بل يجري تبريره بمفردات دينية، بحيث يصبح هذا العالم الخرافي بديلاً للعالم الواقعي الحقيقي، وفي هذا جناية على الديني ذاته، عندما يجعل في موضع يتقاطع فيه مع الخرافة، وكأنه المبرر لها، فضلاً عما في ذلك من جناية كبرى ـ على المستوى الحضاري ـ كامنة في تهميش العلمي في الوعي الجماهيري.

لقد أصبح الوعي العام يجنح إلى الأبعاد الخرافية بوضوح. فإذا بدت ظاهرة ما، أو تكونت قضية ذات بعد إشكالي، وظهر لذلك تفسيران: علمي موضوعي وخرافي ماورائي، كان الميل الجماهيري يجنح ـ بأحاسيسه ومشاعره ـ صوب الخرافي، مع

وضوح التفسير العلمي ويقينيته. هـذه حـالـة (كارثـية) لـم نصل إليها عـبثاً أو مصادفة، أو لحادث طارئ أورثنا مثل هذا الميل، وإنما هي نتيجة مهادنة طويلة وواعية مع عوالم الخرافـة، تلك المهادنة التي تظهر في الواقع الاجتماعي بإحـدى طريقتين:

الأولى: الخرافة الصريحة، كما هي الحال في التطبب الشعبي ـ وما يتقاطع معه ـ المعترض على العلمي، وكما في الغرق ـ إلى الآذان ـ في عوالم السحر والشعوذة والعين و. . .إلخ. وخطورة هـذا أنـه لا يبقى في حدوده الضيقة، بحيث لا يتجاوزها، وإنما يتم استحضاره في سياقات تدعي لنفسها العلمية بشكل أو بآخر، وعبر وسائط يفترض فيها الاقتصار على الثابت علمياً، أي إن الخرافة تطرح لا كخرافة، وإنما كعلم أو كبديل لـه على الأقـل.

الثانية: التفسير والتأويل الخرافي الذي يقوم بـه بعضنا، لبعض الحقائق الثابتـة دينياً. أي تكون الظاهرة في ذاتها حقـيقة دينية ثابـتة، نؤمن بها ونتعبد الله ـ عز وجل ـ بهذا الإيمان، ولكننا عند تفسيرها أو تأويلها، أو حتى عند التعاطي معها تطبيقياً (وهـذا إجراء بشري لا تلازم بينه وبين الحقيقة في صورتها الأولى)، يتم اختيار ما ليس بعلمي على حساب العلمي، أي يتم اطراح العلمي الواضح اليقيني في سبيل الانتصار لتأويل غير علمي، بل ليس محل إجماع بين مؤولي الظاهرة، فضلاً عن كونه يصطدم بالعلمي صراحة. وهذا واضح في كثير من القضايا التي يكثر الجدل حولها في غير مناسبة، والتي ليست أهميتها في ذاتها، وإنما هي في دلالتها على نمط التفكير السائـد.

إنها حـقاً كارثة، فقـد أصبحنا في سياق هـذا الوعي الخرافي الذي يفرض علينا روحه بـقوة، مشدودين إلى كل بُعدٍ ما ورائي، وفي المقابل أصبحنا نعاني رهاباً حاداً تجاه ما هو علمي. لقد أصبحنا نهرب من العلمي بالتشكيك في قدرته على إثبات الحقائق، مع أنـه ـ رغم نسبيته في بعض الأحيان ـ أقدر من غيره ـ بما لا يقاس ـ في إثبات الظاهرة أو نفيها، بل في تأويلها أيضاً.

إذن، هناك ضرورة ملحة لأن يقطع الديني ـ بصراحة ووضوح ـ مع كل ما هو خرافي أو يتقاطع مع الوعي الخرافي، فهـذا هو سبيل الانتصار الحقيقي للدين، وتدعيم مكانته في الواقع العملي، حاضرا وًمستقبلاً.

1 ـ 10 ـ من العقل المتذكر إلى العقل المتفكر

تفكر المجتمعات التقليدية بواسطة الذاكرة، لأن التقليد في ذاته يحتاج إلى سلف ينسج على منواله. وهذا السلف لا يمكن استحضاره إلا باستنهاض الذاكرة لتأخذ دورها الحيوي في إمداد العقل المقلِّد بالنموذج. هذا الاتكاء على الذاكرة يجعل لها سلطاناً تتجاوز به نطاق وظيفتها، فتُستَحضَر الذاكراة بوصفها آلية فهم وإنتاج، بدل أن تكون مُنتَجَاً ـ أي موضوعاً للفهم ـ يحتاج إلى من يعمل عليه. وعملية الفهم ليست من الوظائف المنوطة بالذاكرة أصلاً؛ لأنهما عالمان مختلفان في البنية وفي الوظيفة وفي الأداء.

هذا الاختلاف، هو ما يجعل من مطالبة الذاكرة بدور لا تقدر عليه عملاً في منتهى الخطورة، عملاً يؤدي ـ على المدى البعيد ـ إلى ضمور العقل المتفكر، وهو العقل الحقيق بمسمى: العقل. فالتذكر ليس عملية حيوية تدخل في نطاق الفاعلية العقلية كما يؤكد ذلك السيكولوجيون.

من هنا فإن قولنا: (العقل المتذكر) تجاوز ـ مجازي ـ لأجل البيان؛ فيما تمليه علينا ظروف التلقي؛ وإلا فالذاكرة لم تكن عقلاً ولن تكون، وغايتها أنها مخازن لمنتجات العقل، تلك المنتجات التي تبقى في انتظار العقل المتفكر ليتمثلها، ويعيد إنتاجها من جديد.

إن الذاكرة لا تؤسس علماً، وإن كانت تحمله، ولهذا فإن جمع المعلومات، إن لم يرافقه عمل تحليلي (والتحليل عمل عقلي)، يأخذ هذه المعلومات كمواد قابلة للقراءة (= التأويل)، وليست كمنتجات نهائية، يعد عملاً عبثياً، بل هو إلى الجهل أقرب منه إلى العلم، لأن مجرد الجمع يستلزم أن يكون في المجموع شيء من التضاد والتنافر، وما لم يكن الوعي الذي يحتضن هذه المعلومات قادراً على امتصاص هذا التنافر والتضاد، بحيث لا يصبح مصدر اضطراب وحيرة، فإن الحصيلة النهائية جهل وتجهيل، أكثر منه علماً وتعليماً.

إن العقل الذي يقرأ التضاد والتنافر من خلال منظومة ثقافية تعي طبيعة تجلي المعلومة، هو في الواقع عقل تأويلي، يرمي ببصره في أبعاد المعلومة: ماضيها، وحاضرها باعتبارها واقعة متعينة، وإلى مستقبلها بوصفها نتاج فعل، يحتاج إلى رد

فعل. وهذه الممارسة نشاط معرفي لا يمكن أن يضطلع به إلا العقل المتفكر؛ لا العقل المتذكر (= الذاكرة) الذي لا دور له في الإيجاب، وإنما دوره في السلب دائماً.

هذا الجهل بماهية العلم، الذي حوّل الذاكرة إلى علم، هو مصدر التأزم المعرفي الذي أصبح يشكل ظاهرة في الواقع العربي والإسلامي؛ مع أن (المُبَلِّغ الأوعى) كان محل العناية النبوية. ومن يتتبع تراث الأمة يجد أن خط سيرها المعرفي كان عكس اتجاه تلك الإشارة النبوية، إذ هيمنت الذاكرة، وثقافة التجميع، على غالبية أوجه النشاط المعرفي، خصوصاً بعد تنحية النشاط الكلامي، ومن بعده الفلسفي عن الساحة الثقافية، بقرار (سياسي ـ مذهبي) واستمرار هذه التنحية قروناً طويلة، مما جعل الفعل التذكري هو النسق المسيطر على العملية التثقيفية في أكبر وسائلها: التعليم والإعلام، بل امتد هذا النسق ليروض ظهر الفن الحرون.

لهذا لا نعجب حين نرى الاحتفاء بالمحفوظ، على حساب تفعيل عملية الفهم والتأويل، كما لا نعجب حين تسيطر ثقافة الانترنت، بحيث أصبحت المعلومات المتدفقة من خلالها - على انعدام السياق فيها - تسهم بشكل واضح في صوغ الوعي الجمعي للأمة. وهذا الدور لم تكن لتحظى به لو لم يكن النسق التذكري (العقل المتذكر) الآتي من مخلفات القرون الوسطى الإسلامية هو المهيمن.

إن المعلومة في ذاتها لا تصنع ثقافة، ولا تبني معرفة، ولا تؤسس علماً؛ إذا لم تكن في الوقت نفسه موضوعاً لعلم، أي لعقل ناقد منتج يعمل عليها. يؤكد هذه الحقيقة ما نراه من إنفاق كثير من الناس أعمارهم قارئين كتب التجميع، أو منكبين على وسائل نقل المعلومة، أو سائحين يتخمون الذاكرة بمشاهد ومعلومات، لكنهم بعد كل هذا لا يمتلكون وعياً معرفياً منتجاً، لا يمتلكون الوعي الحقيقي (العلمي) القادر على تأويل ما يرى ويسمع ويشاهد. ولهذا لم يزدهم هذا الكم المعلوماتي الذي أنفقوا فيه ـ ربما - عشرات السنين إلا بُعداً عن العلم (= العقل المُتفكّر)؛ لأنهم أوغلوا في الذاكرة (= العقل المتذكر)، أي أوغلوا في اللاَّعلم على حساب العلم.

ولعل تنامي القدرة على تذكر الماضي والمعلومات عند المسنين، مع انخفاض القدرة على التجريد - وهذا ما يؤكده ايزنك (موسوعة الطب النفسي، عبدالمنعم الحفني، ج1) - يدل على أن التذكر ليس نشاطاً حيوياً فاعلاً، لأنه ينشط في

الشيخوخة، والشيخوخة تناقص في القوى الحيوية للإنسان. إذن فتنامي القدرة على التذكر في الوقت الذي تتعرض ملكات الإنسان للضمور يدل على أن التذكر ليس ملكة حيوية، أو على وجه الدقة، ليس ملكة فاعلة، لأن الشيخوخة تعكس وضعية استقالة من الفاعلية.

ولعل انخفاض القدرة على التجريد ـ وهو من أهم الملكات الدالة على مستوى تطور الوعي الإنساني، ومن ثم فهو فاعل حيوي في الصيرورة الحضارية ـ يدل على أن ما هو حيوي وفاعل آخذ في خط معاكس للعقل المتذكر؛ مما يدل على أن دوره ـ أي العقل المتذكر ـ خافت أو معدوم في عملية الفعل المعرفي.

لأجل هذا يصبح الانتقال من العقل المتذكر إلى العقل المتفكر ضرورة نهضوية حضارية؛ لأن العقل المتذكر ذو مهمة استرجاعية، تستعيد الماضي؛ ولا تزيد عليه، فهو استهلاكي؛ لا إنتاجي. والذي يميز السلوك الإنساني من غيره أنه يحاول المروق من قبضة السلوك التكراري، إذ إن «سلوك الطبيعة والكائنات تكرار مغلق بينما السلوك الإنساني سلوك مفتوح» (الثقافة والجنوسة الثقافية، سليم دولة). ومعنى هذا أن السلوك التكراري ـ وهو من إفرازات العقل المتذكر - ينأى بالإنسان عن تميزه الإنساني ويدينه من الجمادي (= الطبيعة)، والحيواني (= الكائنات)، ذلك أن الإنسان يتميز بكونه كائناً مفكراً، ومن ثم فهو كائن مُتحول، بينما الحيوان كائن غير مفكر، ومن ثم غير متحول. فنمط عيش الحيوان (مأواه، غذاؤه، شرابه، سلوكه... إلخ) لم يتغير منذ آلاف السنين، بينما هو عند الإنسان دائم التغير.

إذا أدركنا ضرورة هذا الانتقال من الذاكرة الناقلة إلى العقل الفاعل، فإن عملية الانتقال تحتاج إلى تضافر الجهود، وتناغمها، فضلاً عن أنها تحتاج إلى نفس طويل؛ لأن العملية ثقافية في مجملها. والنقلة الثقافية ـ بطبيعتها ـ ليست من السهولة بحيث يتم إنجازها في وقت قصير. ولعل عبء هذه العملية يقع ـ بالدرجة الأولى ـ على المؤسسات التعليمية والإعلامية، وهذا ما يجعلنا نستوقفها ـ ومعها كل معني بالهم النهضوي ـ عند هذه الإشارات التي نرجو أن تأخذ حظها من القراءة والتفعيل:

1 ـ المجتمعات العربية رضيعة ديموغرافياً، فـ 43٪ أقل من 14سنة (الثقافة العربية وعصر المعلومات، نبيل علي، ص 24). ولاشك أن النسبة في الواقع المحلي

أعلى؛ نتيجة الانفجار السكاني الذي يؤكده ارتفاع نسبة المواليد. وهذا يجعل مهمة التغيير أقل صعوبة، لأن هذه النسبة العالية ذات القابلية للتغيير هي التي ستشكل وجه المجتمع في المستقبل القريب؛ مما يعني أن دورها حاسم في التغيير. ولهذا يجب التركيز عليها تعليماً وإعلاماً.

2 ـ العملية التعليمية عملية خطيرة في أبعادها؛ مما يجعل من نقدها ضرورة لا يمكن إهمالها في أي مرحلة من مراحل التعليم. لذا يجب التوقف عن إصدار صكوك البراءة لمناهج التعليم، تلك الصكوك التي لا تجدي سوى أن تجعل مناهجنا تنطبع بحالة سكونية جامدة، تعيد إنتاجنا نُسخاً (طبق الأصل) من ماضينا المتخلف.

وإذا كان المنافح عن هذه المناهج إنما صدر عن تعاطف مع ما فيها من كثافة النص الديني، فإنه أمر محمود في مصدره، وإن كان كارثياً في نتائجه؛ لأن نقد المناهج لا يراد به الاعتراض على كثافة النص الديني، فهذه الكثافة مطلب تعبدي، فضلاً عن كونها عمقاً في الانتماء. لكن ما يجب التنبه له، أن الطرح الديني المصاحب لهذه النصوص هو ذو طابع تلقيني من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤسس للرأي الواحد، الرأي الذي يتكوّن من خلاله رفض المختلف ونفيه قدر ما يسمح به المجال.

إن الأطروحات ـ أياً كانت ـ ليست بمعزل عن الفضاء الاجتماعي الذي نشأت فيه، فهذه الأطروحات ـ وإن اعتمدت على نص مسلم به ـ لا يعي من صاغها ـ في الغالب ـ ولا من يتلقاها ـ دائماً ـ دور الحراك الاجتماعي في صوغها، وتوجيهها نحو أهدافه. ولهذا فاكتساب هذه الأطروحات المصاحبة للنص شيئاً ـ ولو قليلاً ـ من قداسة النص، مغالطة معرفية لا يمكن التغاضي عنها بحال؛ لأن هذا جهل أو تجاهل لطبيعة الخطاب، من حيث كونه تشكلاً أسهمت فيه المطامع والمخاوف، والخلفيات الثقافية، وصراع الايديولوجيا، فلا يوجد خطاب بريء؛ حتى وإن كان النص دائماً بريئاً.

3 ـ لابد أن يكون خطابنا الإعلامي والتعليمي بعيداً عن اليقينيات المطلقة، التي تتجاهل نسبية الحقيقة (ليس المراد حقيقة ما لا يحتمل التأويل من النصوص) وكونها ـ حتى في الطبيعيات ـ متموضعة في زمان ومكان لهما دور في تقرير الحقائق. ولعل المتأمل في مناهجنا يرى ـ بوضوح ـ ملامح هذا الطرح اليقيني فيها، بحيث تغدو المعلومة، وما بني عليها مسلمة، وليس للمعلم بعد ذلك ـ فضلاً عن المتعلم ـ حق

في الاستفهام عنها أو مناقشتها، حتى الأسئلة التي تُعَدُّ للامتحانات إنما يُراد بها ترسيخ الإجابة اليقينية، وليس صنع أفق متسائل يمتهن الحوار.

إن تكثيف اليقيني القطعي يؤدي ـ حتماً ـ إلى صوغ مجتمع ذي زوايا حادة، لا يعرف ولا يعترف بالمناطق الرمادية. ولذا تصبح فاعليته الثقافية لا تتجاوز أن يستورد ويصدر النهائيات والأقوال الأخيرة. وبما أن النسق الذي تكوَّن لديه لا يعي الأمور إلا من حيث هي يقينيات، وأقوال أخيرة؛ فسيدرج بعد ذلك كل رأي يقتنع به ضمن هذه اليقينات، ولابد أنه سيسعى جاهداً لفرضها وتعميمها قدر استطاعته. وهنا يكشف الإرهاب عن وجهه الكالح في وضح النهار.

4 ـ لابد من الكف عن محاولة قولبة المجتمع في قالب واحد، بتعميم الرأي الواحد؛ لأن هذا ـ بدوره ـ يُؤسس أرضية غير متسامحة. وهذه الفقرة ذات ارتباط بالفقرة السابقة، فتعميم الرأي نابع من قناعة راسخة بيقينيته. لذا فلا بد من الرضا بالتنوع، أو على الأقل قبول وجوده؛ بوصفه واقعاً لا يمكن نفيه.

إن طبيعة التعليم عندنا ـ منهجاً وتطبيقاً ـ هي طبيعة ترويضية، حيث تعمد إلى نزع ملامح التفرد عند الفرد، وزرع الاحساس النمطي في أعماق وجدانه؛ كيما يصبح مثله الأعلى ليس إبداعاً يصنعه لنفسه بنفسه، ليس إبداعاً يحرص على أن يكون على غير مثال، وإنما مثله الأعلى يتحدد في طموحه أن يكون صورة مكثفة لقيم المجتمع ومثله السائدة، أو ـ في أحسن الأحوال ـ يعيد إنتاج سلفه. وفي كلتا الحالتين، تنميط متعمد، وتعميم للحس المشترك، الذي تتناغم الجماهيرية من خلاله، والحس المشترك كما يقول باشلار: سيىء التفكير، بل لا يفكر البتة. ذلك أن المندغم في هذا الحس المشترك يتنازل بالضرورة عن تفرده، أي عن تفكيره المبدع، وهو التفكير الحقيقي؛ لأن ما سواه تقليد للجماعة. المندغم في هذا الحس المشترك يصبح مفكراً (في الواقع ليس مفكراً وإنما هو مردد) بواسطة الجماعة التي يشترك معها وجدانياً، ويحرص على ألا يتجاوز خطوطها الصفراء، فضلاً عن الحمراء.

للأسف، فهذا التنميط الذي تقوم الذاكرة فيه بدور حيوي هو المسيطر على مناهج التعليم عندنا، إذ إن جوهر العملية التعليمية، في هذه المناهج المتردية، يقف

عند حدود استيعاب ما أنتج سلفاً، بوصفه منتجاً يقيني الحقيقة، في حين يهمل بناء العقل الناقد (= المتفكر) الذي يصنع مقولاته (= حقائقه النسبية)، ولا يستهلك بشكل سلبي مقولات الآخرين.

إن العقل الذي نطمح إليه، والذي نطالب الإعلامي والتعليمي أن يضطلع بدوره في صنعه، هو العقل المشاغب، العقل المرتاب بما يلقى عليه، العقل الذي لا يكف عن التساؤل. وطبعاً، لا خوف من التأسيس لهذا العقل الجموح؛ لأن الشغب على مستوى الفكر، يُحجّم اليقينية، ويجعل الحقيقة التي يظن أنها واحدة حقيقة متعددة، لا تتفق الآراء عليها، ومن ثم فهي غير مُسلَّم بها، مما ينتج منه استحالة التفكير في فرضها، فضلاً عن العمل على فرضها بالقوة (= الإرهاب). ولهذا يكون الشغب على مستوى الفكر طريقاً إلى السلام الاجتماعي؛ لأن الإرهاب في حقيقته ينبع من التسليم بيقينية ما ليس بيقيني. فالذي ظاهره سلام وتسليم (لأنه قناعة، يراد تعميمها ليجتمع الناس على رأي واحد!)، باطنه قتل وتفجير.

إن النسق الذي يترسخ نتيجة هذه التربية هو نسق الطاعة لصاحب الفكرة المقنعة (وليس المجتمع الأبوي ببريء من هذه التربية). ولاشك أن الفكرة اليقينية عند صاحب الفكر التكفيري هي صورة مكررة لليقينية في المنهج المدرسي. فما دُمتَ قد غرست في وجدان الناشئ تقبّل الأفكار كمسلمات يقينية؛ فيجب ألا تعجب حين يأخذ الأفكار عن غيرك كمسلمات أيضاً، فنسق التلقي الذي صنعته ليخدمك هو الذي لا يخطئ، والشيخ الذي تجب طاعته لأنه لا ينطق إلا بالصحيح اليقيني، والأب الذي لا يناقش ولا يجادل في أوامره ونواهيه، فلا محل إلا للتنفيذ، كل هذا هو صورة ستجتمع ملامحها بوضوح في صورة قائد الجماعة السري، الذي لا ذنب له إلا أنه وجد صفات متعينة جاهزة للاستخدام، فاستخدمها. فمن يلومه عندما يمثل شخصية المعلم والشيخ والأب مجتمعة على مستوى جماعات الإرهاب؟!.

5 ـ لقد أثبتت دراسة بحثية كبرى أن 99٪ من مقدار ما تعلمناه يحدث في اللاوعي (- تدريب العقل، هاري الدير، ص 48). وهذا يدل على أن التركيز في العملية التعليمية على المعلومات لا على تدريب العقل وبنائه يُشكّل خسارة كبرى، بل خسارة قاتلة؛ لأن هذه الدراسة تدل على أن ما يتم التركيز عليه (ما يتم الوعي به = ما

يُتذكر) يتلاشى في وقت قريب. فالذاكرة خوانة وعاجزة في آن؛ لأنها لا تسعف، وإن أسعفت فهي لا تعمل إلا في نظير ما استودعته.

6 ـ لابد من الاحتفاء ـ تعليمياً وإعلامياً ـ بالخطاب الفلسفي، وأن يبدأ الاهتمام به تعليمياً في مراحل التعليم العام، فضلاً عن التعليم الجامعي. وإذا كانت بعض الأقسام الجامعية تتناول الفلسفة تحت مسميات أخرى، فإن هذا غالباً ما يتم على شكل رؤى مجتزأة من منظوماتها، كما أن الوعي بالممارسة الفلسفية ـ أي إدراك المُمارِس لطبيعة ما يقوم به، وأنه فلسفة ـ عامل جوهري فيها، لا يجوز التنازل عنه أبداً. ومن هنا ندرك ضرورة تدريس الفلسفة تحت مسماها (= الفلسفة)، وفي إطار نسقها العام.

وفي الأخير لا يبقى سوى التأكيد على أن الفلسفة ذات دور محوري في نقلنا من العقل المتذكر الذي ران على قلوبنا قروناً، إلى العقل المتفكر الواعد بغد أفضل.

2

الفصل الثاني

التّدين السلفي والإسلام المستنير

2 ـ 1 ـ تجديد الخطاب الديني . . الإسلام معاصراً

من المستقر في الوعي الثقافي العام، أن المرحلة التي نعيشها ـ الآن ـ تختلف في كثير من جوانبها عن أية مرحلة سابقة، وأن التحولات التي شملت المادة والمعنى، هي تحولات جذرية، يصعب إدراجها في نطاق التحولات التي عهدتها البشرية في عصورها (الما قبل حداثية). إن هذا الاختلاف هو اختلاف (نوعي) إلى درجة كبيرة، مما يعني أن أي محاولة للتساوق مع هذه التحولات الاستثنائية، لابد أن تكون محاولة (نوعية) إلى درجة كبيرة؛ ليستطيع الإنسان أن يحقق في الواقعة الإنسانية: الفعل ابتداء، والتفاعل تباعاً، مع هذا الواقع الإشكالي.

التحولات تبدأ من عالم الوعي، المتشكل بفعل الظرف الثقافي العام. ومن هنا، يصبح الرهان على الأكثر حضوراً في هذا الظرف الثقافي. وبما أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات متدينة في الغالب، بحيث لا ينكر أحد أن الدين هو الحالة الثقافية التي تصنع وعي الجماهير، فإن بداية التحولات الذهنية لا بد أن تكون من خلال تحولات في الخطاب الديني، لا تقفز على الأصل الديني؛ لأنه حينئذ لا مبرر لمساءلة الخطاب أصلاً، ولكنها تحولات تبدأ من خلال هذا الأصل؛ لتنتهي إلى المعاصرة، فهماً وتطبيقاً.

لا شك أن تجديد الخطاب الديني شعار صنعته الحاجة إلى حل الإشكالية التقليدية، وهي العلاقة المتأزمة بين الإسلام والحداثة. هناك نوع من الوعي القابع في اللاشعور الجمعي، يؤكد للأنـا الإسلامية استحالة تحقيق النهوض، والدخول في أزمنة

الحداثة؛ ما دام الخطاب الديني التقليدي، يحكم الوعي، ومن ثم، تفاصيل السلوك العام. ولهذا يصبح تجديد الخطاب الديني ليس ضرورة دينية خالصة ـ كحال السلفيات ـ وإنما هو ضرورة حياتية ابتداء.

المرحلة التي نعيشها الآن تختلف ـ في كثير من جوانبها ـ عن أية مرحلة سابقة. وهذا الاختلاف اختلاف (نوعي) إلى درجة كبيرة، مما يعني أن التجديد لا بد أن يكون (نوعياً) إلى درجة كبيرة؛ ليستطيع الفعل ابتداء، والتفاعل تباعاً؛ مع هذا الواقع الإشكالي.

يجب أن يكون تجديد الخطاب الديني نابعاً من احتياجات المرحلة التي نعيشها بجميع أبعادها. وهذا ما كان؛ عندما تم طرح الشعار (= تجديد الخطاب الديني). لكن، إشكالية التجديد في الخطاب الديني ـ والمحلي منه خصوصاً ـ أنه عندما يطرح التجديد (بصرف النظر عن أولئك الذين يرفضونه ابتداء) أنه يطرحه كـ(تدليس) مرحلي؛ مع بقاء المقولات الفاعلة في المنظومة الدينية التقليدية على ما هي عليه.

وهكذا نجد أن هذه الممارسة تبقى مجرد تحول شعاراتي، لا يحل الإشكال بقدر ما يزيده تأزماً؛ لأن المتلقي ـ في هذه الحال ـ يتلقى الخطاب الديني بمستويين: مستوى يجعل الالتزام بالمقولات المتشددة واجباً (عقائدياً) يستحيل التنازل عنه، وهذا المستوى يتم طرحه في الدروس العلمية الخاصة، وفي مناهج كليات الشريعة والأصول، وفي... إلخ. أما المستوى الثاني، فيتعامل مع تلك المقولات المتشددة إما بـ(السكوت عنها!) وإما بتجريدها من سياقاتها (المعرفية) المتلبسة بالتاريخي، وإلزاماتها التي أنتجت تاريخاً ما.

من هنا، يصبح تجديد الخطاب الديني ليس ضرورة دينية خالصة ـ كحال التجديد في التقليديات ـ بل ضرورة حياتية مدنية تفرض نفسها على الواقع. فالأمر أكبر من حركة إصلاحية دينية، تتغيا النقاء الديني؛ دون الارتباط بشروط المعاصرة، سواء في سياق إنتاج الدلالة أو في سياق تفعيلها في الواقع. أي إن الارتباط بهذه الشروط هو الذي يمنح تجديد الخطاب الديني ضمانة حقيقية لتحقيق القدرة على الفعل الإيجابي، كما أنه هو الذي يمنحه مبرر وجوده من الأساس.

اليوم، يتم طرح تجديد الخطاب الديني بقوة، ومن معظم الفاعلين في الخطاب الإسلامي. هناك قناعة بضرورة التجديد من الأغلبية التي تتماس مع الشأن الديني. لكن، مجرد القناعة، لا تعني الوعي بماهية التجديد الذي يحاول إجراء تحولات في خطاب ما، كما أنها لا تعني القدرة عليه، حتى في حال الوعي به، بل حتى في حال القناعة بمساحات التحول الضرورية لدمغه بصفة: الجديد.

هناك من التقليديين من استغل طرح مشروع التجديد، فحاول تقديم السلفية التقليدية من خلال الاتكاء على واجهة مصطلحات معاصرة، أو من خلال التذرع بتحولات جزئية؛ ليتقدم بها بوصفها خطاباً تجديدياً. إن العقبة التي تطال التجديد في الخطاب الديني ـ والمحلي منه خصوصاً ـ أن الفاعل الثقافي الديني عندما يطرح التجديد (بصرف النظر عن أولئك الذين يرفضونه ابتداء) أنه يطرحه كـ(تدليس) مرحلي؛ مع بقاء المقولات الفاعلة في المنظومة الدينية التقليدية على ما هي عليه، بل أكثر من ذلك، يجري تدعيمها من خلال (يافطات) التجديد ذات المنحى الدعائي.

مشكلة الجماهير التي يقلقها واقع الخطاب الديني، وتتطلع إلى تجديد في هذا الخطاب، أنها تقع فريسة هذه الإجرائية السطحية الدعائية. إن هذه الجماهير لا تحاول فحص هذه الدعائية؛ لتدرك أنها مجرد ممارسة ذرائعية، أي إنها تحول شعاراتي، لا يحل الإشكال الواقعي بقدر ما يزيده تأزماً.

الجماهيري، ومن ثم، الوعي العام ـ الذي سيكون حالة عصر خاصٍ بأمة هذا الخطاب ـ يصبح مشدوداً إلى عالمين، بل ـ تبعاً لذلك ـ إلى زمانين. وهنا، يتأزم الواقع بتأزم الخطاب. التأزم يأتي من كون الخطاب التقليدي يصبح ـ في هذه الحال ـ غير متسق مع نفسه، أو ـ على نحو أدق ـ غير متسق مع جمهوره؛ لأن المتلقي ـ حينئذٍ ـ يتلقى الخطاب الديني بمستويين: مستوى يجعل الالتزام بالمقولات المتشددة واجباً (عقائدياً) يستحيل التنازل عنه؛ مع أنها لم تكن عقائد في الأصل الديني، بل مجرد مفردات أنزلت منزلة العقائد. وهذا المستوى يتم طرحه فيما يسمى: الدروس العلمية الخاصة، فضلاً عن طرحه في مناهج المؤسسات التعليمية العليا، وفي الفعاليات ذات الجمهور الخاص... إلخ. أما المستوى الثاني، فيتعامل مع تلك المقولات المتشددة إما بـ(السكوت عنها!)، وإما بتجريدها من سياقاتها (المعرفية)

المتلبسة بالتاريخي، وإلزاماتها التي أنتجت فعلاً تاريخياً ما، بحيث يجري إبطال مفعولها موقتاً! ؛ دون أن يجري نفيها خارج الخطاب.

التجديد يستلزم الفرز أولاً، كخطوة أولية ضرورية، يتبعها تعرية التحيزات ذات البعد الصراعي، والرؤى الانغلاقية المتشددة واللامعقولة. ومجرد السكوت عن اللامعقول واللاعصري والعنفي والعنصري، لا يعني تحولاً حقيقياً في الخطاب، بل يعني أن الخطاب ما زال خطاباً ضد العقل وضد العصر وضد الإنسان.

إذن، ما نحتاج إليه من تجديد الخطاب الديني هو أكبر من مفردة هنا ومفردة هناك، ما نحتاج إليه هو إجراء تحول في الفهم وآلية الفهم، وليس مجرد تقاطع شعاراتي مع بعض شعارات عالم الحداثة؛ لمجرد المراوغة. وحتى أخرج من هذا العموم، يمكن أن أحدد ـ باختصار ـ ملامح الخطاب الديني الجديد، الذي يمكن ـ في تصوري ـ أن يقدم حلاً لإشكالية الديني مع الحداثي، بما يلي:

1 ـ أن يكون الخطاب الديني الجديد في بنيته العامة، وفي مفرداته الجزئية، متلائماً مع روح المرحلة التي نقف على أبوابها، بكل ما تعنيه كلمة (روح)، سواء في تعاطينا معه واقعياً، أو في تقديمه للآخر بوصفه هويتنا الأساس. فلا نقدم خطابين: خطاب داخلي خاص، وخطاب خارجي للدعاية لنا. بل لا بد أن يكون خطابنا ـ مهما تنوع ـ يحمل الحد الأدنى من اللاتناقض، حتى يمكن تلقيه من قبل الأنا ومن قبل الآخر كخطاب، وليس كحزمة من الشعارات الدعائية، التي قد تتسبب تناقضاتها بإساءة فهمنا، بل باضطرابنا من حيث كوننا ـ بالضرورة ـ متلقين لكلا طرفي الخطاب.

2 ـ أن يكون هذا الخطاب قادراً على الوفاء باحتياجاتنا الحضارية، لا لنحل إشكالية علاقة الديني بالواقع، أي ليس لنرفع الحرج الديني عنا فحسب، وإنما ليدخل الدين في حياتنا كفاعل حضاري. وهذا يعني فسح المجال للديني ليكون مكوناً أساسياً في الفاعلية الحضارية التي نطمح إليها؛ لنسهم ـ ولو قليلاً ـ في مضمار الرقي بالإنسان.

3 ـ أن يكون الدين في هذا الخطاب سبيلاً إلى فتح جغرافيتنا النفسية على الآخر، هذه الجغرافيا النفسية المعقدة التي ما زالت (متمترسة) خلف حدودها الدينية والمذهبية؛ فيكون الدين ـ بهذا المفهوم ـ فاعلاً في التواصل مع الآخر، وليس فاعلاً في التنافي المتبادل؛ كما هو واقع الحال اليوم.

4 ـ أن يخلو من التدليس، والانتهازية، والمراوغات التكتيكية، أي أن لا يظهر بوجهين. وهذا ليس مع الأنا المحلية فحسب، وإنما مع الآخر ـ من خارج المحيط الإسلامي ـ أيضاً. ولا شك أن هذا يستلزم وجود قناعة ذاتية بالتجديد، فلا يكون طرح خطاب التجديد لمجرد اضطرار إعلامي، أو لنفي التهم التي باتت تحرج هذا الفصيل التقليدي أو ذاك.

لكن، قبل البداية في كل هذا، لا بد من تعميق الإحساس بالحاجة إلى كثير من الأولويات، ولعل أهمها:

1ـ الإحساس بالمشكلة. فما لم يكن هذا الإحساس حاضراً بعمق لدى المعنيين بالشأن الديني، فلا يمكن أن يتم عمل أي شيء، بل لن يسمح بعمل أي شيء. وهذا هو واقع الحال. فمعظم العاملين في الحقل الإسلامي ليس لديهم إحساس حقيقي وعميق، بوجود إشكال ذي طابع أزماتي، يستدعي تجديد الخطاب الديني، وإنما إحساسهم متعلق بوجوب الحراك، لمجرد الحراك، ولو على أساس تقليدي.

2 ـ من أهم الأولويات التي يجب الانطلاق منها، فهم مقولة: (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) على الوجه الصحيح. فإذا كانت هذه المقولة توطئة للإلزام باستمرارية التشريع الإسلامي، فإنها لا تعني قسر الزماني والمكاني ـ بإلغاء خصائصهما الموضوعية ـ؛ كي تثبت صلاحية الديني، وإنما تعني في الحقيقة مرونة الديني، إلى درجة احتوائه لضروريات الزماني والمكاني.

3 ـ يجب التنبه ـ قبل البدء بتجديد الخطاب الديني ـ أننا نتعامل مع قضية في منتهى الحساسية، وخصوصاً في إطارنا المحلي. وتجاهل هذه الحقيقة أو عدم الوعي بأبعادها، وأخذها في الاعتبار، قد يؤدي إلى نتائج عكسية، ليست في مصلحة الجميع. فالتجديد غير المتمرحل، قد يكون مرفوضاً. ومن ثم فقد يؤدي إلى الالتفاف حول الخطاب التقليدي الجامد، كنوع من البحث عن الأمن في أجواء الخوف التي قد يثيرها التغيير عند من لم يتعود دينامية التغيير.

4 ـ عدم القفز فوق المنظومة المحلية التقليدية ـ الرائجة محلياً ـ عند أي مبادرة للتجديد. بل أرى أن تكون لها الفاعلية الكبرى ـ في البداية على الأقل ـ لطرح التجديد كحاجة، حتى ولو لم تكن الراعية لبقية الخطوات التي لا بد أن تتجاوزها.

إن التجديد لا بد أن يكون من الداخل، بل من عمق الداخل. وليس معنى ذلك أن لا تبادر بقية الأطياف ـ بتنويعاتها المختلفة ـ إلى طرح رؤى التجديد في خطابها، بل هذا ضروري. لكن البداية لا بد أن تجيء من المنظومة المهيمنة، أو من بعض أجنحتها، ذات التأثير الجماهيري العريض.

5 ـ ومنذ البداية، لا بد من الوعي بأن هناك نوعاً من الممانعة لهذا التجديد، مما يعني أن هناك تضحية ما، لا بد أن يتقدم بها الفاعل الديني والثقافي؛ كل في مجاله. فمثلاً، من يطرح التجديد من داخل المنظومة التقليدية، لا يمكن أن يتوقع منها الترحيب والإشادة، وإنما النفي والإقصاء و. . إلخ، وهذا ضروري في البداية كأي عمل في التغيير.

6 ـ إعادة النظر في الآليات والوسائل من الأولويات. وفي العمل الفكري والنقدي الحديث، لا يتم التفريق بين الآليات والوسائل، وبين المضامين التي تحملها. لقد أصبح الشكل والمضمون شيئاً واحداً في النقد الحديث.

إن النقد كآلية هو الذي أنقذ أوروبا من عصور التعصب الديني والمذهبي ووضعها على طريق المراجعة الشاملة. النقد بمفهوم (التشخيص) هو القادر على إجراء عمليات التحول الذهني الضروري لأية ممارسة حضارية؛ سواء كانت متحققة أو واعدة. إن النقد كآلية، هو أعظم اكتشاف، كما يرى الفيلسوف الألماني: كانط، وهو الذي أنقذ أوروبا من عصور التعصب الديني والمذهبي ووضعها على طريق المراجعة الشاملة.

النقد بمفهوم (التشخيص) ما زال غائباً عن واقعنا الفكري. وإذا حضر؛ فهو متهم بتحويله إلى مفهوم (الهجاء). إن الخطاب الديني الرائج جماهيرياً، يقوم في بنيته العامة على التقليد، وعلى استهلاك مقولات آتية من عمق الصراعات الدينية والمذهبية في قرون غابرة. وعلى امتداد هذه القرون ترسخ التقليد كآلية للتلقي. بينما تراجعت آلية النقد، بل أكاد أقول: انعدمت. وعلينا أن نعيد عمل هذه الآلية، كشرط أولي للبداية.

لا بد أن نشتغل على أهم الوسائل والآليات. والمؤسسات الدينية لدينا ـ وهي إحدى أهم الآليات ـ ما زالت تعيد إنتاج الخطاب الديني السلفي التقليدي، بأشد صوره

محافظة، بل تزمتاً. وهي ـ ببرامجها وكوادرها ـ تقف في وجه أي مبادرة لتجديد هذا الخطاب. لذا يجب الالتفات إلى هذه المؤسسات؛ لأن دورها حيوي، و- بطبيعتها المؤسساتية والاعتبارية ـ لا يمكن أن تقف على الحياد من أي حراك ديني أو فكري، فهي إما مع التجديد وإما ضده. فمهمتنا تحفيزها ـ بكل الوسائل ـ لتكون مع التجديد، أو حتى ولو مع شيء من التجديد.

وتُعدّ المناهج الدراسية لدينا، وخصوصاً الجامعية منها، من أهم الآليات التي يمكن أن يتم من خلالها طرح الخطاب الديني الجديد، بدل أن نتجاهلها؛ فتكون لتكريس القديم. وللأسف؛ ففي الأقسام الدينية في الجامعات ما زالت المناهج، وما زالت الرسائل (العلمية!) المقدمة، تقف على الضد من كل تجديد، مع أن دورها يجب أن يكون دوراً طليعياً؛ بحكم الاختصاص؛ وبحكم نخبوية العاملين فيها.

وللإعلام دور لا يقل عن دور التعليم. لكن، من المؤسف أن الخطاب الإعلامي المتأسلم ـ بوصفه أهم أدوات التغيير ـ ما زال يفهم الأسلمة على أنها الإمعان في المحافظة، والتوفر على ترسيخ ما هو قائم، ضد رياح التغيير التي يرى أنها ستقتلعه من الجذور.

إن الآلية الجديدة المتمثلة في الإعلام الفضائي، أصبحت ـ وياللأسف ـ في خدمة الرؤية الدينية المتشددة المحافظة؛ بدل أن يحدث العكس. ولهذا، ليس غريباً أن توغل إحدى القنوات المتأسلمة في طرح الرؤى المتشددة، وتروج تـياراً عرف بتزمته، ومع ذلك، وإلى الآن، لم يتم فضحها معرفياً من قِبل المعنيين بالشأن الثقافي. لماذا؟ . هذا سؤال لا يتم طرحه؛ لأنـه يمس الخطاب التقليدي المهيمن الذي يقف وراءها. وتبقى مشكلتنا أننا نريد التغيير والتحديث؛ دونما ثمن، وكأن الزمن الجميل يُمكن أن يتخلّق مجاناً!.

2 ـ 2 ـ الإسلام والمسلمون. أين الخلل؟

يعيش الإسلام ـ اليوم ـ محنة قاسية، ربما لم يواجه لها مثيلاً في تاريخه الطويل؛ رغم مظاهر الأمل الواعد، تلك المظاهر التي هي من مقومات البقاء، وليس شرطاً أن تكون من مقومات الخلق والبناء. إن محنة الإسلام لم ولن تكون فيه؛ من

حيث هو روح خلّاق في الوجود الإنساني، وإنما هي في وجوده المتعين من خلال معتنقيه؛ خصوصاً في علائقهم البينية من جهة، وفي علائقهم مع الآخر من جهة أخرى.

صمد الإسلام طويلاً أمام كثير من المحن العاصفة، والزوايا التاريخية الحادة، وما زال ـ على الرغم من جميع الظروف القاهرة ـ قادراً على الصمود والتحدي. لا شك أن بقاءه على هذه الصورة التي هو عليها الآن ـ بكل ما فيها ـ دليل مادي ملموس على هذه القدرة الكامنة فيه. لكن، مع الإيجابية في كل ما سبق، فليس الدور الذي ينتظره منه معتنقوه دوراً دفاعياً مقصوراً على مقاومة الفناء والاندثار فحسب، بل هو دور فاعل في الإحياء المدني الذي هو مكمن التحدي اليوم، دور فاعل في العودة إلى متن الصيرورة التاريخية، بدل البقاء في هوامش الانتظار.

يُنتظر من الإسلام الكثير؛ على اختلاف وجهات النظر في الميادين العملية التي من المشروع، بل من المجدي ـ دينياً وعملياً ـ تبئير الديني فيها. إنها قناعة راسخة لدى معتنقيه بفاعليته، وأن له دوراً محورياً في رحلة الانبعاث الحضاري التي يجاهدون في سبيل تحقيقها. وهي ليست قناعة مقصورة على فئة دون فئة، بل هي عامة؛ حتى وإن كانت طرائق التعاطي مع إشكالية المَوْضَعة تختلف من فصيل إلى آخـر.

لكن، رغم كثرة المحاولات وتنوعها منذ فجر النهضة الحديثة، ورغم تباين ظروفها المكانية والزمانية، إلا أن النتائج الواقعية التي كشف عنها الفاعل الإسلامي (كممارسة بشرية) كانت في منتهى السلبية؛ ولا تزال. ففي كل التجارب لم يستطع المسلمون مقاربة التقدم المدني الخالص، كما لم يستطيعوا أن يتقدموا ـ عملياً ـ بدينهم؛ ليجعلوه مصدر إلهام عالمي لدعاة الرحمة والسلام.

نعم، فشل المسلمون فشلاً ذريعاً ومحبطاً؛ رغم الطاقة الإيجابية الكامنة في الإسلام. ودليل هذا الفشل الفاضح، أن الإسلام بعد كل هذه المحاولات ـ وربما بسببها ـ التي كانت تتغيا الانبعاث، أصبح متهماً بالإرهاب واللاإنسانية في كل مكان من هذا العالم. وبعيداً عن الانكفاء الآنوي، ورمي الآخر بأنه مصدر الاتهام للاتهام

ذاته؛ فإن الوقائع التي مارسها المسلمون فعلاً، والمقولات التي يتشدقون بها؛ لتبرير تلك الوقائع، كانت أدلة اتهام يُقدمونها مجاناً لكل من يريد تعزيز هذا الاتهام.

المسلم اليوم ـ وهو الصورة المتعينة للإسلام ـ يتراءى للعالم أجمع، في إحدى صورتين سلبيتين لا ثالث لهما إلا ما ندر، بل ما شذ: فهو إما متعصب إرهابي كاره للجميع؛ إرهابي يُهدد العالم بالدمار، ويبرر إرهابه ـ وهذا أسوأ ما في الأمر ـ بتعاليم الإسلام، وإما متسكع على أرصفة الضياع والفوضى واللامبالاة. وتبقى صورة المسلم الإيجابي الذي يحمل بين جنبيه (الرحمة) للعالمين، ضائعة بين الواقع والخيال.

لا يستطيع المسلمون أن يتقدموا بدينهم ـ كأنموذج (تشريعي / أخلاقي) للحياة المعاصرة ـ بينما هم في الواقع ذلك المثال الحي الذي يدعو إلى النفور من هذا الأنموذج النظري المطروح، لا يستطيعون ذلك، فضلاً عن أن يكونوا نماذج تدعو إلى الإعجاب بالنظرية والتطبيق. كيف يمكن أن يكونوا أنموذجَ حياة وسلام؛ وهم أنموذج صارخ للاحتراب الداخلي بين فئاتهم وطوائفهم ومذهبياتهم وأحزابهم؟!. وكلما كانوا أكثر تأسلماً وأرفع صوتاً في ذلك، كانوا أقدر على يكونوا مثالاً حيًّا للعداء والبغضاء والعنف؛ بحيث يقتل بعضهم بعضاً، ويكفر بعضهم بعضاً، ويضلل بعضهم بعضاً. وكل ذلك تحت مزاعم الانتصار للإسلام والمسلمين!.

أعداء الإسلام اليوم ـ القادرون على الإضرار به فعلاً ـ ليسوا غير هؤلاء المسلمين، أو ليسوا ـ بالدرجة الأولى ـ غير هؤلاء المسلمين. الأكثر إساءة إلى الإسلام والمسلمين هم أبناء الإسلام، بل قد يكون أكثرهم حماسة وتشدقاً به، هو الأشد ضرراً في أكثر الأحيان. والواقع يشهد أنه كلما ارتفعت درجة الحماسة المتأسلمة؛ ارتفعت درجة اتهام الآخر المسلم، وتصاعدت محاولات إقصائه عن الإسلام، ورميه بأوصاف الكفر والضلال.

إن حالات الاتهام والنفي التي يتزعمها المتطرفون؛ تؤكد أنهم لا يقبلون ـ أو لا يتخيلون ـ أن يكون المسلم ـ مهما كان تقصيره ـ حاملاً هموم دينه، حتى وإن لم تظهر عليه فورة الحماسة التي هي ـ في الغالب ـ أقرب إلى الافتعال. إنهم لا يقبلون أن تكون الغالبية الساحقة من المسلمين المعتدلين مثلهم، تفرح لكل مرحلة إيجابية يتقدم

فيها الإسلام، ولكل منجز يتم على يد أحد أبنائه المنتمين إليه، وتأسى لكل مصاب يصيبهم من قريب أو بعيد.

إن الخلاف الواقع بين أبناء الإسلام اليوم، ليس خلافاً على تفعيل الإسلام كدين، وإنما الخلاف على طريقة التوظيف التي ينتهجها كل فريق في تعاطيه مع هذه القضية الشائكة، التي هي ـ في النهاية ـ محل اجتهاد. ومع أن هذا الخلاف ليس خلافاً على الثوابت الدينية، وإنما هو خلاف على الوسائل ـ فضلاً عن كونه خلافاً فكرياً في جوهره، يجب أن يبقى في دوائر الفكر، بلا عنف وبلا دعوة إلى العنف ـ إلا أن الإقصاء الإرهابي الذي يقوم به المتطرفون من المتأسلمين، يمتد إلى مداه الأبعد (= التكفير) عند ممارسة هذا الخلاف. يحدث هذا، مع أن ثوابت الشريعة (الثوابت التي يقررها النص الأول، لا النصوص الثانوية الاجتهادية) محل التزام المسلمين جميعاً ـ ولو نظرياً ـ.

إن كل مسلم يبتهج أيما ابتهاج؛ عندما يرى الصلاة ـ شعيرة الإسلام الكبرى ـ تقام في كل تجمع إسلامي، سواء كان ذلك في المراكز التجارية أو في المطارات أو على الطرقات... إلخ، حيث لا رقيب سوى الله، ولا رياء لأحد من خلقه. إنها مظاهر تدل على الالتزام الديني بالثوابت، يفرح بها كل مسلم، حتى وإن كان من المقصرين في أداء هذا الركن الهام. وكما هي الحال في هذا الركن الهام، تكون الحال في بقية الأركان والواجبات والمحرمات التي هي محل إجماع المسلمين.

لا يمكن لأي مسلم، لو خُيِّر بين خيارين: أن تكون شعائر الإسلام محل التزام الجميع وتقديره، أو أن تكون محل تفريط وازورار ونفور، أن يختار التفريط في ثوابت الإسلام. هذا هو الشعور العام لدى المسلمين جميعاً، حتى المفرط منهم في شيء من هذا أو شيء من ذاك.

لكنْ، هناك فرق واضح بين أن يفرح المسلم ـ تديناً ـ بظهور الشعائر الإسلامية في الواقع، وبين أن تحاول فئة ما، فرض هيمنتها وترويج رؤاها من خلال الاشتغال عل هذه الشعائر. فرق جوهري بين أن يأتي الناس إلى الشعيرة الإسلامية طواعية؛ ابتغاء مرضاة الله، وبين أن تكون الرهبة أو الأعراف الاجتماعية أو التقاليد هي التي تسوقهم سوقاً إليها.

إن المتطرفين ـ بتنويعاتهم ـ يحاولون أن يصوروا المجتمع الإسلامي كافة ـ ولا يستثنون غير أنفسهم ـ في صورة النافر من إسلامه، المفرط في شعائر دينه وتعاليمه. بل هو عندهم لا يستحق صفة الإسلامية إلا عندما يكون منهم؛ انتماء أو تطابقاً. يقول الشيخ محمد قطب، في كتابه معركة التقاليد ص 122: «حين نكون مسلمين تتغير ولا شك صورة المجتمع كله، ويتخذ صورة جديدة» ويقول أيضاً ص170: «وأنا أعلم البواعث العديدة التي تنفر الشباب من الإسلام. وأعلم أن الناس لن يصبحوا مسلمين بمجرد قراءة هذا الكتاب». وهذا يعني أننا ـ حسب الشيخ: محمد قطب ـ إلى الآن لم نصبح مسلمين، وأن هناك من الشباب من ينفر من الإسلام. وهذا منحى تكفيري واضح، لا تزال الأصولية الإسلامية تمتح من معينه، ولا تزال تُعيد طرحه على هذه الدرجة من الوضوح والصراحة!.

ومع اعترافنا بأن التقصير ـ بكل درجاته ـ موجود، بل موجود منذ القدم، إلا أنك لا تجد المسلمين راضين بتقصير المقصر منهم، خصوصاً في الثوابت المتفق عليها، بل إن المقصر ذاته، يمنّي نفسه بتجاوز هذا التقصير يوما ما، ولا يرضاه لغيره بحال، فضلاً عن أن يرضاه لنفسه. وإذن، فاتهام طائفة من المسلمين بأنها تنفر من الإسلام، أو أنها إلى الآن لم تصبح مسلمة!، ليس مجرد اتهام بالتقصير، وإنما هو نفي للمسلم خارج دائرة الإسلامية، ومن ثم وضعه في دائرة الكفر البَواح.

يقول أحد هؤلاء المتطرفين في حديثه عن دعاة التنوير الديني، وعن الاتجاهات الليبرالية المحلية: «إنهم يعادون ظاهرة التدين ذاتها». ومع أني لا أرى ـ في واقعنا على الأقل ـ أحداً يعادي ظاهرة التدين التي تسم مجتمعنا، ولا يرضى أي منا بأن يفرط أحد في ثوابت الدين، إلا أن المقصود لدى هذا المتطرف بـ(ظاهرة التدين): الانتماء الحركي الذي ينتمي إليه. وهو على وجه اليقين ليس من ثوابت الدين، حتى يكون قبوله أو رفضه معياراً للتصنيف المخرج من دائرة الإسلام. إن الإسلام ـ بيد هذا المتطرف الحركي ـ أصبح أداة حرب وصراع، لا أداة ألفة واجتماع. إنه لم يجعل نفسه في خدمة الإسلام، وإنما جعل الإسلام في خدمته، جعله سيفاً في يمينه، شعاراً لممارسة الإرهاب.

إن شعائر الدين ـ حتى الثانوي والهامشي منها ـ هي محل ترحيب المجتمع

المسلم بكل أطيافه المتنوعة. فمثلاً، عندما تطل إحدى المذيعات أو الممثلات على هـذا المجتمع المسلم عبر الوسيط الفضائي، وقد لبست حجابها، بما يوحي بالاحتشام، فإن الجميع يبتهج بهذا المظهر الذي يعبر عن روح المجتمع الإسلامي، والذي يعطي مثالاً حياً على أن الاحتشام لا يتعارض مع الدور العام الإيجابي للمرأة في فضاءات الإسلام.

لكن، الإشكال يبدأ عندما تتم المفاصلة على أساس هذا الحجاب المشروع. فيتم من خلاله التقليل ـ فضلاً عن الرفض والازدراء ـ من الدور الإيجابي الذي تقوم به المذيعة الأخرى اللامتحجبة، لا لشيء، إلا لأنها قصرت في هذا الجانب الشعائري، الذي ليس هو محور الفضيلة، ولا معيار الإيجابية في العمل الإعلامي، وإن كان مهماً في سياقاته الخاصة، وتحديداً سياق التدين، وسياق التقاليد والأعراف.

عندما يتم التنكر لكل المهارات الثقافية والإعلامية التي هي صلب العمل الإعلامي، ويتم تحديد القيمة الإيجابية على أساس حدود ومساحات المكشوف وغير المكشوف من الجسد الأنثوي، فإن القضية تتجاوز كونها ابتهاجاً ـ بريئاً ـ بشعيرة إسلامية، إلى أن تصبح ميداناً للأدلجة ذات الأبعاد الحركية التي تتغيا شيئاً ما، سوى المقصود الشرعي من الاحتشام.

إننا لو نظرنا إلى مواقف كثير من رواد الأسلمة من المسألة النسوية التي كانت تحدياً حضارياً منذ فجر النهضة، لوجدناها تتسم بالسلبية والاتهام. فحركة التحرر النسوية المصرية دارت عليها رحى الاتهامات، وتم وضعها كنقطة انحراف في مسيرة العفاف والاحتشام الإسلامي. ولم يحاول أي منهم (= المتأسلمون) أن يتفهم سياق تلك الحركة التي أرادت معانقة العصر بعد اصطدام المجتمع بالحداثة على نحو مفاجئ وحاد؛ فكانت خطواتها في ذلك السياق خطوات تأخذ طابع رد الفعل؛ أكثر مما تأخذ طابع الفعل ابتداء.

لقد كانت تلك الحركة النسوية ـ وغيرها من فعاليات التنوير آنذاك ـ محاولة لتحرير المرأة من قرون من القمع والحجر في ظلمات الحريم التركي. ماذا كان يمكن أن تفعل الحركة النسوية التي حايثت التحرر النسوي الأوروبي؛ مادام النهضوي الإسلامي يرفض

أن يراها قضية تستحق الاهتمام؟!، بل هو يعمل على الضد من ذلك، إذ يسعى إلى شرعنة عهود القمع الحريمي، ويعارض أية فاعلية إيجابية، دون تقديم البديل.

وقوف المنادي بالأسلمة في وجه الفاعليات الإيجابية ـ دون تقديم البديل ـ أوقع الإسلام المعاصر في حرج بالغ. فهو من ناحية يزعم الثبات، مع أنه كثيراً ما يقدم الحلول التي تساوق الظرف المكاني خصوصاً، تلك الحلول تأخذ طابع التنازل في ما كان يراه من ثوابته التي لا تتبدل. ومن ناحية أخرى ـ في حال الثبات على ما ليس بثابت ـ يعطي صورة سلبية عن الإسلام، صورة لا تقتصر على موضوع المرأة، وإنما تشمل المسألة الإنسانية كلها.

العالم اليوم لم يعد عالم الخصوصيات، وإنما أصبح عالم العموميات التي هي مضمار للفاعلية الإنسانية. الإنسان، كمركز اهتمام، أصبح المحك الذي تقيم من خلاله الأفكار والمعتقدات بلا استثناء. وأي تجاهل لـه (= الإنسان) كقيمة محورية، يعني الفشل الذريع في تسويق الفكرة أو المعتقد. ومع وضوح هذه المسألة، إلا أن الحراك الإسلامي ـ في عمومه ـ لا يزال يجهلها أو يتجاهلها. وللأسف، فهو الخاسر في نهاية المطاف، سواء في حال الجهل أو في حال التجاهل.

للأسف، نحن أعداء أنفسنا، ونحن من يجني على ديننا. فرموز الأسلمة ـ إلا ما ندر ـ يبتهجون بكل كارثة تصيب العالم؛ ما دامت خارج نطاق الدائرة الإسلامية. لقد أظهرونا للعالم وكأننا نتمنى دمار هذا العالم؛ بوحي من ديننا. منتهى الجهل واللاإنسانية أن تكون الكوارث الطبيعية التي أصابت الولايات الجنوبية الأمريكية هذه الأيام مجالاً لإظهار الشماتة والفرح عند من يرفع راية الأسلمة، بل يشرعن هذا الفرح المتوحش. ومنتهى الحمق والظلم للإسلام أن تمارس هـذه الشماتة باسم الإسلام؛ ليظهر الإسلام من خلال هـذه القلوب المتوحشة وكأنه دين القتل والدمار، بينما هو ـ في جوهره ـ دين الرحمة والسلام.

لا بد من تعرية وفضح من يتحدث عن ديننا بالنيابة عنا؛ عندما لا يحسن التصرف فيما هو بصدده. لا حصانة لأحد. مجرد الحديث بإيجابية عن الإسلام لا يمنح قداسة للمتحدث. ليس كل من تشدق بالدفاع عن الإسلام، والتفت حوله جماهير الغوغاء، يحق لـه أن يشوه صورة الإسلام كيف شاء؛ مهما ادعى من سلامة القصد. الإسلام

دين مليار وربع المليار، فلا يحق لفئة أن تسيء إلى كل هؤلاء المسلمين بالإساءة إلى دينهم؛ لمجرد أنها تمتلك طاقة هائلة من الكراهية، لا تستطيع التنفيس عنها إلا من خلال الدعاء على هذا أو ذاك بالفناء والدمار، أو من خلال التشفي والشماتة بما يصيب الناس من عوادي الليل والنهار.

إن من الواجب الذي يمليه علينا ديننا؛ للوفاء بحقه علينا، أن نتقدم به كما هو ـ دين الرحمة للإنسانية جمعاء ـ؛ لا أن نتقدم به؛ ليخدم أغراضنا الخاصة، ولا لنبرر به أهواءنا وانفعالاتنا الخاطئة. وإذا كان لا بد ـ لخلل فينا ـ من أن نكره ونشمت وندمر. . .إلخ، فلنفعل ذلك بعيداً عن الإسلام. عندما نكون مشوهين وحاقدين ومتحفزين للانتقام، لنبتعد عن الإسلام؛ لأجل الإسلام.

2 ـ 3 ـ النص والنصوصية والخطاب التنويري

2 ـ 3 ـ 1 ـ قراءة النص في الخطاب التنويري

يحاول النصوصيون التقليديون إيهام الجماهير المتدينة أنهم ـ وحدهم! ـ الأوفياء للنص المقدس، ومن ثم الأوفياء للدين، بينما الآخرون، وهم بقية الأصوات غير التقليدية، لا يمنحون النص المكانة السامية التي يستحقها في عالم المعرفة، وفي عالم الواقع، ومن ثمَّ، فهم ـ حسب ما يصورهم التقليديون ـ إما جاهلون بالنص وإما متجاهلون له. وهم بهذا التصنيف الظالم، قد خانوا النص، ونابذوا الدين. وهذه تهمة التهم للخطاب التنويري.

التقليدية تحاول تقسيم الحراك الفكري المشتبك مع الديني إلى: نصوصية سلفية تقليدية، هي المعبر ـ في تصورهم ـ عن الدين، وعقلانية تحررية، تشتبك مع الديني بعد ازورار واضح عن النص. وهذا التقسيم يريد أن يصل إلى نتيجة تخدم التقليدية إيديولوجياً، وذلك عندما تؤكد أنها المعبر الشرعي والوحيد عن الدين، معززة ذلك بحديث الافتراق المضطرب سنداً، والمتعذر ـ عقلاً ـ أن يدرج في سياق الافتراق.

ما تحاول التقليدية السكوت عنه، هو أن التقسيم ليس بهذه الثنائية الدوغمائية المشحونة بالأبعاد الإيديولوجية التي تمتد في عمرها إلى أكثر من أربعة عشر قرناً. الحقيقة العلمية، كما الواقعية، هي أن الظاهرة الإسلامية، نصوصاً وأحداثاً، خضعت

لعدة قراءات، يستحيل حصرها في سبعين أو مئة، أو حتى ألف. كما أن التقليدية ذاتها ليست قراءة واحدة، بل هي عدة قراءات، ولكل مذهب وفرقة وطائفة، درجات من التقليدية، التي تحاول ـ من داخلها ـ ممارسة هذا التقسيم الثنائي، والتأكيد على أنه التقسيم الوحيد الموجود.

هذه الثنائية التي تحاول النصوصية التقليدية الإيهام بأنها ثنائية إيمانية، أحد أطرافها: منافق / كافر. لا تريد التقليدية النصوصية أن تعترف بمأزقها النصوصي مع الواقع، وأنها ليست إشكالية نص، وإنما هي إشكالية غياب العقل في التعاطي مع النص. لا بد أن تتحول هذه الثنائية ـ في هذه الجزئية خصوصاً ـ إلى ثنائية: نصوصية عقلانية،ونصوصية غير عقلانية. نصوصية تعتقد أن فاعلية النص لا تتحقق إلا من خلال العقل،ونصوصية تقليدية آلية، تعتقد أن فاعلية النص لا تتحقق إلا من خلال تغييب العقل.

النصوصية التقليدية لا تجد نفسها إلا من خلال العداء المضمر للعقل. وجودها لا يتحقق في مجتمع مشبع بالعقلانية، مجتمع يعي تلك المسافة التي لا بد من قطعها بين الوجود المتعالي للنص، وبين الواقع المتعين. لهذا، تفترض التقليدية أن كل دعوة لعقلنة الخطاب الديني، هي دعوة لنقض الخطاب الديني ذاته، وليس لتطويره فحسب.

ما لا تريد التقليدية أن تعترف به، هو أن الوعي التنويري الإسلامي، أقصد: الخاص بالإسلام، هو وعي نصوصي، ولكنه وعي نصوصي معقلن، بعيد عن الجمود والتقليد، وعي يضع النص في كيميائية خاصة، تحمل في تركيبتها تحولات (العقل / الوعي) البشري، وتحولات الشرط الواقعي،فيخرج من خلال ذلك تنصيص خاص بالزمان والمكان، يمكن له أن يتكرر ـ بتنوع ـ في كل زمان ومكان.

النص يحتوي على بعدين: بُعد متعال، عابر للزمان والمكان، ذي طابع نظري عام، أو شبه نظري، وبعد تفصيلي، مشدود إلى الواقع التاريخي الذي كان النص استجابة له. البعد الأول، وعلى ضوء القراءة المقاصدية، ومراعاة الشرط الواقعي، هو البعد الذي يمكن استحضاره الآن. أما البعد الآخر، فهو بُعد تاريخي (بالمفهوم القارّ للتاريخ) يستحيل عليه عبور الزمان والمكان.

إذا أردنا للنص أن يمارس فاعليته الحقيقية في الواقع؛ فلا بد أن نفهم هذين البعدين، أي أن نعتقه من أسر الفهم التقليدي الذي لا يزال يفهم النص كمجرد خطاب مباشر، يتكرر في الزمان والمكان، خطاب موجّه إلى قارئ سلبي، خال من الأبعاد المعرفية، ومتجرد من تطوره التاريخي. وهذا ـ بلا شك ـ فهم يقتل النص - بالغاء انفتاحه على تنوعه وتطورالحياة البشرية؛ موضوع خطاب النص -؛ من حيث هو يظن أنه يقوم بإحيائه في الواقع.

يتهم السلفيون الخطابَ التنويري بأنه خطاب يلغي النص؛ عندما يتعارض مع الواقع، وهذا اتهام يتكرر؛ نتيجة سوء فهم؛ أو تعمد إساءة فهم الحقيقة التي تؤكد أن الخطاب التنويري، وبإنتاجه دلالة النص من خلال المعرفة والواقع، هو الأشد التزاماً بالنص؛ لأنه الأشد استبطاناً له، وهو الأقرب إلى كليات النص (= النص هنا: مجموع النص المقدس، وليس مفرداته). وهي الكليات المرتبطة بالمقاصد العامة والأزلية لرسالة الإسلام.

بل يُصرّح التقليديون بأن جزءاً من (صوابيتهم) مستمد من هذه الكثرة في الاستشهاد. طبعاً، لا يهم الجماهير (كيفية) الاستشهاد؛ لأنها لا تتوقع الخداع في هذا المضمار، ومن هؤلاء بالذات.

الخداع بالكثرة، ليس شيئاً يتم في الخفاء، وإنما هو شيء معلن، بل هو جزء من آلية الهجوم على الخطاب التنويري، ذي المنحى الليبرالي. نحن نسمع ونقرأ كثيراً عن افتخار التقليديين بأن مقولاتهم متخمة بالنصوص، وأن في كل سطر يكتبونه نصاً ما، وأن خصومهم التنويريين، تكاد تخلو مقولاتهم من النصوص. وكما قال لي أحدهم: إنك تكتب مقالاً مطولاً يناهز الثلاثة آلاف كلمة، ليس فيه آية ولا حديث، بينما لا يخلو سطر أو سطران لي من آية أو حديث. هكذا قال. وحسب هذا الفهم، فهو أشد إسلامية؛ لأنه الأكثر نصوصية!.

كون الخطاب التنويري، لا يكثر من إيراد النصوص في مقولاته، حقيقة. لكن، ماذا وراء هذه الحقيقة؟!. إن جزءاً من احترام الخطاب التنويري للنص، أنه لا يمتهن النص في كل سياق، ولا يورده كدليل؛ إلا عندما يكون دليلاً بالفعل لا بالادعاء. إنه يعي

أن الفعالية العلمية ليست مجرد تلاعب بعواطف الجماهير التي تخضع بعواطفها للنص المقدس. ومن هنا يقل لديه الاستشهاد الاستعراضي؛ لأن يدرك أن كثيراً من الذي يقال في معظم القضايا، لا يحتاج إلى دليل نصي، وإنما إلى دليل عقلي ـ أولاً وأخيراً ـ.

وضع النص ـ اعتسافاً ـ في موضع الدليل العقلي أو التجريبي الواقعي، لمجرد الاحتماء بالنص، هو خيانة للنص، من جهة، وخيانة لمتلقي الخطاب التقليدي من جهة أخرى.

استغباء الجماهير، حالة ملازمة لتيار النصوصية التقليدية، الذي يمارس الإقناع من خلال عملية (قص / لصق) عشوائية أو شبه عشوائية، وإخراجها في صورة الخطاب الشرعي الوحيد المعبِّر عن إرادة الإسلام. بينما يتم تصوير النصوصية التنويرية، بأنها تجاوز متعمد للنص، أو إلغاء له، أو قفز فوقه، في محاولة لتشويه الخطاب التنويري الذي يقتحم بروح العصر عالم العصر.

حقيقة أن التنوير الإسلامي، هو الامتداد العصري للإسلام، حقيقة يجري تغييبها اليوم في واقعنا الذي يحاول التقليديون التهامه بخطابهم البائس. التنوير الإسلامي ليس غريباً، ولم يأت من فراغ، وإنما هو النتاج الطبيعي لعملية التقاء الإسلام والعصر، أي بكل مكونات العصر.

النصوصية التقليدية يمكنها أن تعيش في مخيالها، وتمارس الارتهان بتفاصيل الماضي فيما وراء الواقع. أما أن تحاول مَوضعة ماضويتها في واقع لم تأخذ به عند مقاربتها للنص، فهذا نوع من العبث بالنص وبالواقع أيضاً. التقليدية، عندما ألغت الواقع (= المعاصرة) من معادلة تأويل النصوص؛ ألغت ـ آلياً ـ قدرتها على الاشتباك الإيجابي مع الواقع. تأويل يلغي الواقع، لا بد أن تَنْتج منه ـ بالضرورة ـ رؤية تعجز عن رؤية الواقع، بل تصطدم به على نحو كارثي، كما هي حال النصوصية التقليدية اليوم في علاقتها بواقعنا.

2 ـ 3 ـ 2 ـ إشكالية قراءة النص في الخطاب التنويري

إشكالية القراءة والتأويل، هي إحدى الإشكاليات المزمنة والمعقدة في علاقة المتلقي بالنص. وبصرف النظر عن هوية النص ونوعه، من حيث كونه وجوداً جمالياً، أو

كونه مجرد وسيط معرفي، فالمتلقي يبقى جزءاً من المعادلة النصوصية ذاتها. ومهما خفت أو تضاءل الوعي بدور المتلقي في إنتاج الدلالة، في مرحلة ما من مراحل ما قبل: نظريات التلقي والتأويل، فإنه لم يبلغ حدا لإلغاء التام لهذا الدور الهام للقارئ / المتلقي.

حديثنا هنا ليس عن النص الجمالي، بل هو عن النص الديني، على وجه التحديد. النص ـ هنا ـ بوصفه وجوداً متعالياً، يرتبط بمتلق ما، يحاول إنتاج الدلالة، ومَوضعتها في الواقع. القارئ في النص الديني حاضر بقوة في النص ذاته، بل هو جزء منه. وعضويته تظهر ـ ابتداء ـ في كونه علة وجوده، فضلاً عن كونه المخاطب (المباشر/ الصريح) بالنص، والجزء التشريعي منه خصوصاً، كونه ليس كله نصاً تعبدياً، وإنما السلوكي والتشريعي، في حالة طلب دائم للفعل، ولا فعل بلا دلالة يستحضرها الفاعل من النص، أو من خلال النص!.

إذن، هذا المتلقي هو المعبِّر عن وجود النص قولاً وفعلاً، وجوداً أولياً، وتكييفاً لهذا الوجود. ومن أجل تحجيم هذا الدور الفاعل للمتلقي؛ إذ لا يمكن إلغاؤه، وإلا انعدم النص، ومن أجل تحقيق الدعوى التي تزعم بأن النص قارئ نفسه، ظهر ما يُسمى: قوانين أو قواعد ضبط لتأويل. ومع أن وجود هذه القواعد أو القوانين أمر ضروري؛ حتى لا يغرق النص ذاته خلف طبقات التأويل اللامتناهية؛ إلا أن هذه القواعد وهذه القوانين، ليست إلا قراءة (إنسانية / بشرية) للنص، قراءة تُعبّر عن وجهة نظر قارئ ما. وما هذا القارئ، في آخر الأمر، إلا (بشراً) تحكمه أهواؤه الخاصة، وطبيعته النفسية، وحصيلته المعرفية، من جهة، كما يحكمه الواقع ـ بكل ما فيه ـ إيجاباً وسلباً من جهة أخرى.

هكذا، تجد أن قواعد أو قوانين ضبط التأويل، أو ما يُسميها بعضهم: أصول الاستنباط، ليست وجوداً نصياً مقدساً، بل هي مجرد قراءة تأملية لنص، ولعلاقته بالواقع، إبان فترة التنزيل. هذه الأصول ليست هي تأويلات المتلقي الأول، بل هي تأويل لتلك التأويلات. وهذا ما يؤكده الخلاف الكبير ـ داخل المذهب الواحد ـ حول كثير من أصول الاستنباط. فهذا الخلاف، يعني أن لكل قراءته، وأن التقعيد، والتهويل بكلمة: أصول، لا يعدو كونه مجرد تأويل.

لا شك أن جزءاً كبيراً من إشكالية علاقة النص بالواقع، يكمن في أن الوسيط (= المتلقي)، ليس صفحة بيضاء، خالية من الشروط الذاتية، ومتحررة من الأفق الثقافي، ومن الجغرافيا الحضارية التي تحاصرها بشروطها الواقعية التي تسهم ـ بقوة ـ في تحديد معالم الرؤية العامة للوجود. يستحيل على المتلقي أن يتمتع بطبيعة آلية، بل يستحيل على الآلة ذاتها، أن تخرج من حقيقة كونها تأويلاً / حلاً، لإشكال واقعي.

المعرفة البشرية تتطور، والواقع الإنساني يتغير. والمثلث: النص، والواقع، والإنسان/ المتلقي، يتغير. النص ثابت لا يتغير، ولكن الواقع والإنسان يتغيران باستمرار. وهما ثلثا المعادلة. ومن ثم فثبات النص في وجوده الحرفي، لا يعني ثبات الدلالة؛ لأن طرفي المعادلة، اللذين ينتجان الدلالة ـ من خلال النص ـ خاضعان للتغير الدائم. وهذا يعني، أن الدلالة متغيرة ـ بنسبية ما ـ؛ رغم ثبات الوجود الحرفي للنص.

ما أشار إليه النص، بوصفه مدلولاً، ليس هو الآن كما كان في الماضي. أقصد ليس هو تماماً؛ بحيث يمكن إسقاط تجربة التلقي الأولى على الوقائع. الحروب ـ مثلاً ـ ليست في الماضي كما هي الآن. وعلائقها مع الفكر والواقع ليست هي العلائق ذاتها. هناك انزياح ـ ولا أقول: انقطاع ـ بين طرفي العلامة: الدال والمدلول. وهذا الانزياح، يجعل من التعامل مع الدال النصي، أمراً عسيراً على من لم يتمتع بحساسية تاريخية، تعي حجم التغيرات التي دخلت على المدلول.

وإذا كنت أنفي الانقطاع؛ فلأن القول به يتعارض مع بدهيات علاقة النص بلغته التي يتخلّق منها. الانقطاع يعني انعدام النص بالكامل. وكما أن الانقطاع يعني تلاشي النص، فكذلك التأكيد التقليدي على أن علاقة الدال بالمدلول باقية كما هي، إلى درجة التطابق التام، يعني جمود الدلالة، ومن ثم عجزها عن التفاعل الإيجابي مع الواقع.

ولمزيد من الإيضاح، فإذا وجدنا النص يشير إلى المرأة، والإشارة تتجاوز البعد الوجودي إلى تنظيم سلوكي وتشريعي، أصبح من الواجب ـ معرفياً ودينياً ـ البحث عن التحولات التي طرأت على المرأة عبر التاريخ، وصولاً إلى واقع المرأة المعاصر. النص يشير إلى المرأة الآن، وإن كان يشير إليها ـ كخطاب مباشر ـ زمن التنزيل. لا أحد يقول بالانقطاع هنا، أي إن المرأة في النص، ليست هي الجنس الأنثوي البشري

الآن؛ إلافي القراءات الرمزية التي ليست معتبرة في هذا السياق. كما أن الزعم بأن المرأة هي كما كانت ـ تماماً ـ زمن التنزيل، وأن لا شيء تغير، بحيث يمكن اعتباره (= التغيير الطارئ) في أحكامها، من شأنه أن يؤدي إلى توتر الرؤية إلى المسألة النسوية من قِبَل الخطاب الديني في الراهن. وهذا ـ للأسف ـ هو واقع الخطاب الديني التقليدي لدينا. وهو نتيجة طبيعية لاحتباس الفهم لديهم في نقطة تاريخية، لا يتعدونها.

من هنا ندرك أن الإمعان التقليدي في التقليدية، إلى درجة اشتراط فهم (الجيل الأول) في قراءة النص، ليس أكثر من تجاهل للتطور الذي يلحق الحياة البشرية كل يوم، ومن ثمَّ، يلحق المتعينات التي هي المدلول للدال النصي. وهذا، وإن كان جهلاً فاضحاً بـ(طبيعة التطور البشري)؛ إلا أنه يؤدي ـ بالضرورة ـ إلى جهل فاضح بالنص؛ لأنه عدم وعي بالوقائع والمتعينات التي يتعامل النص معها.

اشتراط فهم ذلك الجيل ـ جرّاء محاولة التقليدي ضبط التأويل ـ يؤدي إلى اشتراط ضمني، يقع كمقدمة منطقية لهذا الاشتراط، وكنتيجة منطقية أيضاً، بحيث يصبح اشتراط فهم الجيل؛ متضمناً ـ بالضرورة ـ نفي صلاحية النص لكل زمان ومكان. اشتراط فهم ذلك الجيل، يعني ـ بالضرورة ـ أن النص ليس موجهاً إلا إلى ذلك الجيل. النص ـ بقدسيته ـ عابر للزمان وللمكان، وهو مُوجهه إلى الإنسان أينما كان. لكن، اشتراط تحقق فهمه بفهم جيل واحد، يعني تفعيله في ذلك الجيل، وتعطيله ـ ضمنياً ـ عن الفعل (الحقيقي/ الإيجابي) في الأجيال اللاحقة.

إن الله ـ عزَّ وجل ـ عندما يخاطب (الناس عموماً)، أو (المؤمنين خصوصاً) في النص المقدس، فإن خطابه موجه إلى كل الناس، وليس إلى الناس في جيل واحد، وإلى كل المؤمنين بالنص، وليس إلى المؤمنين به في جيل واحد. اشتراط فهم جيل واحد، يعني أن الله ـ عزَّ وجلّ ـ أراد أن يتدبر آياته ذلك الجيل دون غيره، وأن غيره من الأجيال يجب عليهم أن يتدبروا فهم ذلك الجيل للنص؛ لا النص ذاته. ومن هنا يجري إحلال (الجيل الأول) ـ بطريقة واعية أو غير واعية ـ محل النص.

بهذا ندرك إلى أين يقودنا هذا الاشتراط المتعسف. إنه يقودنا إلى حصر فاعلية

النص بزمان دون زمان. ولا يجدي بعد ذلك المناداة بأنه (صالح) لكل زمان ومكان؛ لأن حقيقة هذا الاشتراط، لا بد أن تؤدي إلى تعطيل هذه الصلاحية، أي إلى تعطيل النص. وهكذا نجد أن التقليدية تقودنا إلى (علمانية!) غير مقصودة. إنها علمانية، ولكن على الضفة الأخرى المواجهة للعلمانية المادية الواعية بعلمانيتها. وإذا كان العلماني المادي يقوم بتعطيل فاعلية النص بصراحة ووضوح، ومن منطلق ـ عند المادي ـ غير إيماني، فإن التقليدي يقوم بالدور نفسه، ولكن، من منطلق إيماني، لأنه ـ من غير أن يقصد ـ يقوم بتعطيل (فهم النص)، الذي ـ بدوره ـ يؤدي إلى تعطيل النص. وأقصد بـ(فهم النص) ذلك الفهم المتجدد المتمرحل القادر على مَوضَعة النص ـ بصورة أكثر إيجابية، وأقرب إلى مقاصدية التشريع الرباني ـ في الواقع.

قد يُخدع البعض بالاستدلال التقليدي الذي يؤكد فيه التقليدي أن هذا الاشتراط، هو شرط يقول به النص ذاته. ويورد في هذا المجال فهمه لـ(الذين أنعمت عليهم) و(سبيل المؤمنين)... إلخ، من النصوص التي يحاول التأكيد ـ من خلالها ـ على أن هذا الشرط شرط شرعي أصيل. لكن،ما يسكت عنه في هذا، أن هذا الاشتراط ليس إلا فهمه الخاص ـ والخاطئ! ـ لهذه النصوص؛ لأن (المنعم عليه) و(المؤمنين) و(الصادقين) ليسوا محصورين بالجيل الأول، أو المخاطب الأول المباشر، وإنما هم المؤمنون بالنص في كل زمان، والمنعم عليهم ـ بنعمة الإسلام ـ في كل زمان، والصادقون ـ في إيمانهم ـ في كل زمان. وعدم تعميم هذه الصفات في الاستدلال التقليدي لاشتراط فهم ذلك الجيل، يعني أن الإنعام والإيمان والصدق صفات محصورة في الجيل الأول، وأن الأجيال ـ بعده ـ لم تؤمن، ولم تصدق، ولم تنعم بنعمة الإسلام!.

كل هذا يؤكد أن المعركة التي تستهلك التيار التقليدي وتستهلك الجماهير من ورائه، ليست مجرد: معركة نصوص، وإنما هي ـ إضافة إلى هذا ـ معركة تثبيت مفهوم قارّ للنصوص. ومن هنا تعذر إصلاح الواقع؛ لتعذر المصالحة بين مفهوم تاريخي للنص، وبين واقع (عصراني). فتثبيت مفهوم غير متحوّل (والتحول يبقى نسبياً بطبيعة الحال: حال النص وحال الواقع)، يعني أن معركة النصوص ذاتها لن تنتهي؛ لأنها معركة غائبة عن الواقع، أو مُغيبة له بقصد.

الإبداع المستمر لـ(فهم) متجدد ـ بتجدد الواقع حاضراً ومستقبلاً ـ هو الذي سيجعل معركة النصوص، وهي معركة الفهم التقليدي، تتوارى أو تتضاءل. ومن ثم يصبح أثرها في الواقع شبه معدوم. الخطاب التنويري هو القادر على نزع فتيل هذه المعركة؛ بقدرته على تحويل المعركة من معركة نصوص تاريخية، إلى معركة إبداع مستمر، إبداع لفهم متجدد يعي النص من خلال الواقع، أي من خلال الاشتغال على فهم الواقع، وليس على فهم معتقل بفهم جيل من الأجيال، لأن فهم ذلك الجيل، حتى وإن كان صحيحاً لهم، إلا أنه فهم مشتبك مع واقعهم، بينما نحن نريد فهماً يشتبك مع واقعنا؛ لأنه الأقرب إلى مراد النص منا.

2 ـ 4 ـ معركة النصوص

يقف العقل الإسلامي اليوم وقفة الحائر إزاء قضايا وإشكاليات لم يسبق له أن واجهها في تاريخه الطويل، أو ـ على نحو أدق ـ لم يسبق له أن واجهها بهذه الحدة التي يواجهها الآن، والتي فرضت عليه الاشتغال عليها بأقصى درجات الاستنفار، سواء كان هذا الاشتغال انكفاء وتحجراً، أو انخراطاً في خطاب المعاصرة؛ بتشعباته ذات المستويات المتباينة، التي يكاد بعضها أن يلتهم هوية هذا العقل المتمايز الذي ما زال يقاوم أسئلة الوجود، فضلاً عن أسئلة التميز؛ رغم هذا الانخراط وذاك الانكفاء.

واضح ـ إذن ـ أن هذا التحدي ـ تحدي المعاصرة ـ هو الذي نبّه الوعي الإسلامي؛ ليبحث في حاضره المتصدع ـ بفعل واقعة التخلف ـ عن خيال الماضي أو عن حلم المستقبل، دون أن يكون للحقيقة نصيب من بحثه في طرفي الزمن المنشطر في وعيه الغارق في لحظته الراهنة المأسوية. إن هذه اللحظة التي تضغط على الوعي؛ ليتخذ حراكاً معرفياً ما، هي مبعث الحركة، و- في الوقت نفسه - هي مبعث الحيرة التي تتلبس مجمل فعاليات الحراك الإسلامي.

لهذا، لم يكن تجديد الخطاب الإسلامي ـ على تباين مستوياته من حيث التجديد ـ إلا استجابة لهذا التحدي المعاصر، الذي هو تحدٍ يواجه واقع الهزيمة، ومفردات الانحطاط الحضاري، قبل أي شيء آخر. من هنا، فليس هذا التجديد في الخطاب الإسلامي حراكاً ذاتياً ينبعث من مكونات الخطاب ذاته، كما أنه ليس استجابة

لتحدٍ تفرضه تحولات الانتصار، حيث أن للانتصار تحديات من نوع آخر، قد تكون أعقد وأشد عنفاً من تحديات الهزيمة.

لا يخفى على أحد أن أطروحات التجديد الديني التي تشتغل عليها معظم المشاريع المعرفية، ذات المنحى الإسلامي والقومي، تطمح إلى مواجهة تاريخ طويل من التخلف والانحطاط المترسخ، تاريخ غرقت فيه الحياة الإسلامية والعربية لقرون وقرون. هذا التاريخ المأسوي ليس تاريخاً يقف على تخوم الوعي الإسلامي في اللحظة المعاصرة، بل هو تاريخ أصبح يصوغ الوعي باللحظة الراهنة، ومن خلالها يصوغ المستقبل أيضاً. وهذا يعني أن تحرير عملية التجديد من أبعادها الماضوية، شرط أولي؛ لممارسة العملية التجديدية في الديني والمدني على السواء.

النص الديني محوري في التصور الإسلامي عموماً، فضلاً عن موقعه في ميدان التشريع خصوصاً. ومحورية النص الديني ـ من حيث هو مناط الاستدلال في الأحكام الشرعية ـ لا يُختلف عليها في الديني، أياً كان هذا الدين، ومهما كان التشريع. الدين يبدأ بنص، ولا دين بلا نصوص، ولا نصوص فاعلة؛ ما لم يتمحور حولها الديني، ويمنحها قداسته بسخاء.

في ظني أن هذا واضح، ولوضوحه فليس هو محل مقاربتنا المتواضعة هذه. الإشكالية التي نتصدى لها هنا، ونريد توجيه الأنظار إليها، هي: (موقع) النص الشرعي في سياق معالجةٍ معرفيةٍ ما!!!، في الفكر الإسلامي خصوصاً.

بداية، لا يمكن أن يكون موقع النص الشرعي المقدس في سياق استدلال معين هو موقعه في سياق استدلال آخر. اختلاف المعالجة يقتضي ـ بالضرورة ـ تباين التناول، لا من حيث موقع النص، بل من حيث تقديمه وتأخيره، ولا من حيث درجة كثافته، بل من حيث وجوده من عدمه.

احترام النص وتقديسه لا يعني بأي حال من الأحوال إقحامه في كل سياق، والتشدق به في كل مقال، وحشده في كل قضية، والمناداة به في كل خصام. بل قد يكون مثل هذا أقرب إلى العبث منه إلى الاستدلال والتحقيق، فضلاً عن التوظيف الإيديولوجي الذي تدور (بوصلة) حراكه مع مكاسب دنيوية، مكاسب تتلبس الديني؛

لتروج به في الوسط الجماهيري العامي المأخوذ بكل حركات الانبعاث، خصوصاً ما تقاطع منها مع الديني أو القومي؛ لكونهما الأرفع صوتاً في محيط يُساق بالشعارات.

إن هذا الحشد ـ الأشبه بالعشوائي ـ للنصوص الشرعية، لا يتم في السياقات التقليدية التي تفتخر بتقليديتها، ولا تريد عنها حولاً. لا يتم هذا الحشد في هذا المضمار فحسب، وإنما يتم ذلك ـ في كثير من الأحيان ـ في الأعمال المعرفية التي تتمثل التجديد الديني، وتتماهى مع خطابات المعاصرة. فحيث ينتظر التجديد يخرج التقليد. وبهذه الصورة، تكون النصوص مجرد رد على نصوص أخرى؛ لتعزيز هذا الموقف (التجديدي!) أو ذاك من إحدى قضايا المعاصرة.

التجديد الديني: تجديد في التصور، أو هكذا يجب أن يكون، إنه انفتاح حر على أفق آخر لم يتم اختراقه من قبل، إنه رؤية الأشياء ذاتها؛ ولكن بعيون أخرى!. ليس التجديد مجرد استثمار مهني للمنجز التقني من أجل تكديس أكبر قدر من النصوص والمقولات؛ بينما معاينة هذه النصوص والمقولات تتم بوعي ماضوي؛ لم يتقدم ولو مجرد شعرة إلى الأمام. هذا؛ إن لم يكن أكثر تقليدية واجتراراً من سلفه الأول!.

حينما تطرح قضية التجديد الديني، كقضية شديدة الإلحاح في الواقع الراهن، وكمخرج لكثير من تأزمات الواقع، ثم لا تكون أكثر من قراءة تقليدية للنص، قراءة تكتفي بنصرة رأي على رأي داخل التراث السلفي نفسه، فإن التجديد لا يعدو كونه: (ملهاة في حقيقة مأساة)، ملهاة يغيب فيها الوعي بحقيقة التجديد، وتكرس الماضوية بإدماجها في المعاصرة، ونشرها عبر وسائطها. وبهذا العمل تنقلب الحركة الطبيعية للزمن المعرفي، فيخطو المجتمع خطوات يظنها إلى الأمام، بينما هي تمشي القهقرى إلى الوراء.

وإذا كان صاحب الخطاب التجديدي الذي يعتمد النص في سياق استدلاله يحاول استثمار أدوات الإقناع ذاتها التي يستخدمها الآخر السلفي؛ بغية الالتفاف على جماهيريته الواسعة، فإن هذه الممارسة قد أثبتت عقمها على المدى الطويل، وإن ظهرت لها نتائج إيجابية آنية لا تنكر. وهنا لا بد أن تلحظ هذه الممارسةُ طرفي المعادلة (الآني والمستقبلي؛ كما سيتم الإيضاح لاحقاً)، وإلا كان العقم حليفها في الحاضر والمستقبل.

لقد أثبت التاريخ الفقهي أن كثيراً من قضايا الخلاف الفقهي التي تواردت عليها النصوص الكثيرة بقيت لم تحسم، لا لغياب جزء من النص، أو بعض النصوص، ولا لتباين الموقف منها إثباتاً ونفياً، وإنما لأن الرؤى التأويلية تباينت إزاءها، واختلفت ـ إلى درجة مـا ـ آلية استنطاق النص وتأويـله. ومن ثم، فلن تحسم تلك القضايا بإعادة النصوص وترتيبها على نسق آخر، أو باستحضار ما غاب منها. ومهما دارت رحى الاستدلال النصي؛ فلن تنتج في آخر الأمر إلا غبار معركة نصية، ويبقى الخلاف معلقاً؛ كل ينتصر لمدرسته الفقهية بالنصوص ذاتها التي يستشهد بها صاحب الرأي المخالف.

تأمل كل مسائل الخلاف؛ تجد أنها خلافية منذ كانت ولا تزال، ولم يقتنع أحد ـ إلا فيما ندر ـ برأي الآخر؛ لدليل نصي أورده عليه، وإنما تتغير التصورات الكلية والرؤى العامة؛ فيتغير بذلك الحكم، وتبقى النصوص رهن القراءة الجديدة التي أدى إليها التصور الجديد. معركة النصوص لا تقنع أحداً؛ لأن للخطاب ـ بما هو نتاج فاعلية عقلية معقدة، في علاقتها بالنصوص من جهة، وبالوقائع من جهة أخرى ـ هيمنته على الوعي المتماهي معه، إنه يوجّه النص إلى مراده، ولا تحتاج الجماهير بعد هـذا إلى القليل من (لعبة) الاستدلال، حتى تطمئن إلى أحكام سدنتها.

وبما أن معركة النصوص لا تدور ـ في الغالب ـ إلا في فروع العقائد والأحكام، فإن الأصول قـد كفيت هـذه الأزمة؛ لكونها متواترة نصوصاً وأحكاماً، حتى أصبحت ـ جـراء هذا التواتر ـ من الضروريات الدينية التي لا يسع الجهل بها. وبقدر ما تستقر هـذه الأصول المتواترة والمجمع عليها، تبقى الفروع ـ وإن ظُن بعضها أصولاً ـ رهن الاختلاف، وميداناً فسيحاً لممارسة التعددية، ومسايرة شروط التحـول.

هـذا الثبات لأصول الدين وأحكامه المتواترة المجمع عليها، هو أحد عوامل التغيير والتجديد، أو هكذا يجب أن يكون، إذ هـو يمنح الطمأنينة لمن تقـلقه فعاليات التجديد، وشيوع ممارسة الاختلاف. هـذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنها طمأنينة تشجع على ممارسة التحول والتجديد بأقصى درجات الاجتهاد التي لا تصطدم ـ اصطداماً قطعياً ـ بتلك الأصول.

إن ثبات الأصول دافع حيوي للتحول في الفروع ـ عكس ما يتراءى في الظاهر ـ

وللاختلاف الكبير فيها. فكون الأصول أصولاً؛ يقتضي بالضرورة أن ما سواها فروع، وثبات الأصل تأويلاً؛ يقتضي ـ بالضرورة ـ انفتاح الفرع على التأويل، انفتاحه على الاختلاف المذهبي والتنوع الطبيعي من جهة، وعلى التحول الحضاري من جهة أخرى.

وحرب النصوص التي تدور بضراوة حول الانتصار لما يُظن أنه هو الحق في الفروع من العقائد والأحكام، لا تقتصر سلبيتها على الجهد الضائع فيها، من حيث هي عديمة الجدوى في النهاية، وإنما تؤدي إلى إفراز سلبيات أخرى، لعل أشدها ضرراً وأبعدها أثراً ـ في الميدان الفكري خصوصاً ـ أنها تعزز من سيطرة العقل النصوصي الأثري، ذلك العقل الذي يشكل جوهر الرؤية السلفية التقليدية. هذه الرؤية التي هي مصدر تأزمات العقل المسلم المعاصر في تعاطيه مع الراهن الحضاري.

إن سيطرة العقل النصوصي الأثري الذي يؤدي إليه ـ حتماً ـ الاستحضار المكثف للنصوص في التعاطي مع القضايا الخلافية؛ يؤدي إلى شيوع الرؤية السلفية، حتى في الأحكام الفرعية التي يناهضها ويسعى إلى طرح البديل. أي إنه وهو يستدل عليها ويفند مقولاتها في المسألة موطن الخلاف، يستدل لها ويعضد رؤيتها، إنه ـ بوعي أو بلاوعي ـ ينتصر لها، حتى في الوقت الذي يزري فيه باجتهاداتها الخاصة، ويتهمها فيه بتهمة التقليد.

إن النظرة التقليدية تجاه القضايا ستبقى هي ذاتها في حال التعويل على الاستدلال النصي، دون إجراء تغيير (نوعي) في طريقة المعاينة، وفي التصور العام للإنسان. النظرة السائدة تجاه كل قضايا العصر لن تتغير في هذه الحال، حتى وإن تغيرت الأحكام ـ ونادراً ما تتغير ـ في هذه الجزئية أو تلك؛ جراء اجتهاد نصوصي أثري.

وكما أن هذه الممارسة النصوصية تبقي القضايا والإشكاليات على ما هي عليه من قبل ـ أسيرة حلول الماضي ـ فإنها تعزز من سلبية أخرى، هي أشد ضرراً وأعظم فتكاً في خلايا العقل المسلم من الأولى. إنها تقوم بتكريس آلية التلقي السلفية، وتعممها بحيث تكون آلية تلقي العالم والأفكار من حولنا.

في حال سيطرة الرؤية السلفية التقليدية القائمة على حرب النصوص، فلا بد أن

نبقى رهن الآلية التلقينية، وأسرى ضمور مساحة التفكير، وممتهني الاشتغال على الحفظ والتكرار والاجترار. إن كل هـذا سيصبح جزءاً محورياً في الشأن الثقافي ككل، في رؤيتنا إلى العالم الواقعي وفي رؤيتنا إلى الأفكار. بل لن يقتصر الأمر على هـذا، فنحن سنتناول العلوم ـ حتى ما كان منها خارج الحقل الديني، بل حتى ما كان منها تجريبياً صرفاً ـ بوعي سلفي صرف، يعني سنفهمها!، بالتلقين والتكرار ـ كما هو واقعنا الراهن ـ أكثر مما نفهمها بالتفكير والإبداع والتجاوز.

إذا كان هـذا هو ضرر العقل النصوصي الناتج من معارك النصوص ـ وهو ضرر كبير وفادح ـ فإن مقتضيات الحراك المعرفي قـد تستلزم الاستعانة بالنص في مواقف معينة؛ تقتضيها طبيعة الموقف أو طبيعة المرحلة. ولعل أهم هذه المواقف التي تستلزم المقاربة النصوصية ما يلي:

1 ـ ما كان من الأحكام ذا نصوص ظاهرة متواترة، تقارب أن تكون بمجملها قطعية الدلالـة، وكان الخطاب فيها موجهاً إلى من لا تتوافر لديه مرجعية علمية تقرب لـه مثل هـذه الأحكام. ففي مثل هذه الحال لا ضير من المقاربة النصية المشروطة. إن المهمة هـنا تكاد تكون دعوية توضيحية أكثر مما هي جدلية حول النصوص المعلومة من كلا الطرفين؛ فتكون ـ هنـا تحديداً ـ من باب تعليم الجاهل بالمسألة أو بأكثرية نصوصها.

2 ـ ومن المواقف التي تستلزم استحضار النصوص على نحو مكثف، أن يكون الخطاب يهدف إلى تفجير المنظومة التقليدية المتطرفة من داخلها. ذلك أن الخطاب المتطرف تكمن في بنيته عناصر تشظيه، بل احترابه. إن اضطراب المتطرف إزاء تعدد النصوص وتقاربها في الدلالة، لا بد أن يزعزع من ثقته بمنظومته التي يصدر عنها، كما أن تضارب الأحكام من المنظمة نفسها لا بد أن يفقده الثقة بمرجعياته المتعصبة لآرائها. مما يعني أنه لا بـد أن ينحاز إلى أحد أطرافها المتصارعة بفعل التعصب، وهو انحياز يجعل الحقيقة موضع نزاع؛ لا موضع إجماع.

المهم، أن هـذا التشظي في الأحكام، والصراع بين أفراد المنظومة المتطرفة، كفيل في النهاية باضمحلالها، بعد أن تفقد كثيراً من عناصر تماسكها الذاتية التي تكفل لها الحـياة والتأثيـر. ولا ريب أن تفعيل قيم الحضارة المعاصرة، والتأسيس لوعي

حديث يستطيع التفاعل معها، مرتبط بضمور المؤثرات التقليدية في المجتمع الذي يراد إدماجه في السياق الحداثي.

3 ـ مالا يحتمل تأجيله من القضايا الحياتية الملحة. فتوظيف النصوص أسرع في تحديد الموقف إزاء كثير من القضايا والإشكاليات؛ لأن تغيير الوعي وخلق التصورات الكلية، يحتاج إلى وقت طويل، وقد تكون القضية محل البحث لا تسمح بالانتظار. إذن فهذه العملية (إسعافية) بالدرجة الأولى؛ لأنها حالة طوارئ على صعيد الفكر.

أخيراً، لا بد من التأكيد أن كل هذه المواقف التي يمكن أن يتسامح فيها مع المعركة النصوصية، لا بد أن يتزامن معها في السياق الاستدلالي نفسه، قدر من التغيير النوعي في آلية القراءة للنصوص محل البحث؛ كشرط ضروري للتقليل ـ قدر المستطاع ـ من سلبية هذه المعركة التقليدية. لا بد أن تكون معركة في النصوص ومعركة في العقل في وقت واحد، ويبقى أن الهدف الاستراتيجي بعيد المدى من وراء كل ذلك هو خلق آليات قراءة حديثة، نابعة من تصور عقلاني حديث.

2 ـ 5 ـ الإسلام والتنوير

يتم طرح التنوير في العالم العربي والإسلامي، كخيار من ضمن عدة خيارات، تتقدم بها تنويعات الاجتماعي / الثقافي؛ بغية الخروج من واقع التخلف الذي يحاصرها، إلى واقع آخر مغاير، واقع واعد، يداعب أحلامها بأطياف المعاصرة التي تظنها قادرة على أن تنتشلها من براثن الجهل والمرض والفقر والإلغاء. إنه حلم الأجيال المتتابعة قاطبة، منذ فجر اللقاء بالآخر الغربي الذي يعيش هذا الحلم الأممي، وليس مجرد خيار بين اليمين واليسار. إنه بوابة الحياة، ولا أحد يختار الموت على الحياة، وإنما هو اضطرار فيما يشبه لحظة انتحار.

والذي يتأمل طريقة تعاطي المجتمعات النامية مع الإشكال الحضاري الذي يواجهها، يجد أنها واعية تمام الوعي أن الخيار التنوير المتماهي مع الآخر الغربي هو الخيار الذي يستطيع تحقيق الكثير والكثير، لشعوب بائسة، لا تمتلك من آليات المعاصرة ومعطياتها إلا القليل. وقد لا تعبر عن هذا الوعي بصورة مباشرة وصريحة، وإنما يكفي أن يكون حراكها يشي بهذا الخيار.

فمثلاً طرحها لمشروعها الخاص ـ كبديل للمشروع التنويري التغريبي ـ هو اعتراف بضرورة المعاصرة وحتميتها، بمعنى أنها تعي أن التقدم هو الخيار الأوحد، ولكنها ترفض الاتكاء على نموذج الآخر، بل قد يكون الرفض التام لقيم المعاصرة نوعاً من الاعتراف بهذه الحتمية الحضارية، فالرفض والانكفاء على الذات هما اعتراف بالموقف السلبي تجاه تحديات المعاصرة.

وإذا كانت بدايات التنوير العربي ـ أو على نحو أدق محاولات التنوير العربي ـ قد اضطلع بها (الأزهري) رفاعة الطهطاوي، كرائد للتنوير، فإن مرحلة ما بعد الإمام: محمد عبده، كانت مرحلة التنوير اللاديني ـ وليس بالضرورة المتصادم مع الديني ـ تلك المرحلة التي أعطت ـ فيما بعد ـ تصوراً عن ثنائية ضدية بين ما هو ديني وما هو تنويري. وللأسف، استمرت هذه الثنائية في الحضور، وترسخت وتعمقت بعد صعود تيارات الأصولية التي كانت تجنح إلى التطرف فيما تأخذ وتدع، والتي تضحي بقيم التنوير، وأهمها: العقل، في سبيل فهم غير مقاصدي لنصوص الشريعة السمحة، بحيث غدت ذهنية التحريم هي المقابل الديني لما هو تنويري وعصراني.

إذن، الموقف العدائي من التنوير لم يكن موقف الإسلام كدين، وإنما موقف شريحة من المسلمين، شريحة هي الأرفع صوتاً، والأكثر تكلماً بلسان الدين بين أوساط الجماهيري المنفعل بها. وبما أن التنوير الذي لا يحفل بتبرئة نفسه من التغريبي وما تقاطع معه هو التنوير الرائج كمادة إعلامية في العالم العربي، بحيث يناولها الإسلاموي كموضوع للاشتغال عليها، بغية تحقيق أهداف تترجّح بين الشخصي والسياسي والديني، فإن التنوير سيبقى موضع اتهام من الجماهيري، بوصفه المشروع المنافس والمناهض للمشروع الديني الذي تحمل راياته جماعات الإسلام السياسي، مما يؤدي إلى أن يتسرب إلى الوعي الجماهيري أن التنوير ليس انفتاحاً لآفاق الإسلامي، وإنما بديل له. وبهذا يصبح العداء للتنوير أمراً طبيعياً، كنتيجة خاطئة لمقدمات خاطئة في تصور ما هو التنوير.

لكن، إذا كانت هذه هي معالم الواقع، فإنه واقع يعكس خوفاً وتوجساً من التنوير، له مبرراته في الوجدان الجماهيري، مع أنه في الحقيقة خوف مما لا خوف منه؛ لأن التنوير المعزول عن وجدان الأمة، المنفصل عنها، في دينها وتاريخها

وهويتها، ليس قادراً على الفعل فيها، ولا على أن يصنع لها مستقبلاً من الوعي مغايراً لما هي عليه. أي إنه بهذه الحال عاجز عن ممارسة إيجابيته فيما يراه، وعاجز عن ممارسة سلبيته فيما يراه الجماهيري سلبياً.

وبهذا، فإن نقل التراث التنويري الغربي ـ كما هو عليه في العالم الغربي ـ إلى مجتمعات تشكلت منذ قرون على تراث آخر، وتشبعت به، ولديها وعيها الخاص الذي تعاين به الوجود، لم يعد وارداً في الحراك الثقافي الإسلامي المعاصر، إلا لدى قلة تفتقد أدنى مقومات التأثير في الوعي العام. ولا شك أن انعدام الأثر في مثل هذا الفعل يعني بالضرورة انعدام الخطر عند من يتوجس خطراً من المد التنويري ذي الأبعاد التغريبية الصريحة.

وأمر آخر، يمكن أن يمنح الطمأنينة لمن يخشى من الانفعال بالتنوير الغربي، وهو أن الفعل التنويري الراهن يستلهم مقومات الحضارة الغربية، ويخوض تجربتها الرائدة في فترة تقف فيها تلك الحضارة أمام نفسها، تتأمل ذاتها، وتفحص مسيرتها، وتمارس نقداً جذرياً لتصوراتها ومنطلقاتها الفلسفية التي قامت عليها منذ بدايات التنوير. وهذا يقي ـ إلى حد كبير ـ من لحظات الانبهار التي يخشاها البعض على الفاعل التنويري، وإن كان لا يقلل بحال من درجة المثاقفة، ولا من الإيمان بحتمية هذه المثاقفة.

ونحن إذ نطرح التنوير ـ كخيار مستقبلي للأمة ـ فإننا لا نطرحه في صورته التراثية التي لا تتجاوز به الزمن الحداثي بحال، وإنما نطرحه باعتباره الأساس الثقافي الذي ينتظم الحراك الحضاري للغرب منذ أربعة قرون. بمعنى أننا إذ نستحضر بدايات الانبعاث الغربي، وأطروحة الحداثة الغربية، منذ بدايات عصور الأنوار، فإننا لا نتجاهل اللحظة الراهنة (= الما بعد حداثية) التي يقف الغرب على حدودها، ويعتبرها بعض منظريه، لحظة مغايرة، تقطع مع ما سبق من أزمنة الحداثة، وتنقلب على قيم التنوير.

وفي ظني أن المرحلة الغربية الراهنة التي يمر بها الغرب ثقافياً، والتي تتراءى كنقيض للمرحلة التنويرية، ليست إلا جزءاً من الحركة التنويرية الغربية في مداها الأوسع؛ حتى وإن كانت ـ كما تبدو الآن ـ انقلاباً على قيمها، وتشكيكاً في مقولاتها،

واستهزاء بشعاراتها. إنها ـ أي المرحلة المابعد حداثية ـ ثورة تنويرية متجددة داخل السياق التنويري الغربي الذي لم ينقطع منذ أن بدأ، والذي لم ينفك عن المراجعة، تحت صور شتى، ليس الارتياب بالحضارة الغربية ـ كمنجز ـ وهجاؤها، من قبل بعض رموزها، بأقل تلك الصور شأناً، ولا بأدناها أثراً.

وبما أن الحداثي، والما بعد حداثي، داخل في السياق العام للفعل الحضاري الغربي الذي نسعى إلى التماهي معه، كمشروع يمتد قروناً، فإننا في هذا الظرف الحضاري الخاص، يجب أن نتمثل هذا السياق في نقطة البداية، مروراً بالمراجعات، إلى نقطة النهاية التي يقف الغرب لديها الآن. أي أن نشرع في وضع أسس التنوير والحداثة، باستحضار البداية التاريخية للتنوير، دون أن نغفل عن المرحلة المابعد حداثية التي نتزامن معاً، ودون أن نتغاضى عن موقفها من المشروع التنويري.

هنا، نجد أنفسنا في موقف خاص (ليس من الخصوصية)، ليس هو بالزمن الغربي في مرحلة ما قبل التنوير، فقد كان الغرب آنذاك يخوض تجربته الإصلاحية دون نموذج قائم يتمثله، وليس بالتنوير في مخاضه العسير، فضلاً عن أن نعيش الزمن المابعد حداثي. كما أننا ـ من ناحية أخرى ـ مسلمون (عقيدة أو حضارة أو ثقافة، أو كلها مجتمعة)، نمتلك رؤى خاصة، ويمثل لنا الإسلام مشروع حياة. طبعاً في صورته الأساس المعيارية، لا في التجارب التاريخية التي أنجزت بالفعل.

هذا يعني أننا لا بد أن نعي أننا لسنا في القرن السابع عشر أو الثامن عشر؛ كي نأخذ التنوير كمنجز جاهز، كما أننا لم نمر ـ من حيث الوعي الحضاري ـ بالقرن العشرين ـ فضلاً عن تجاوزه ـ حتى نتنكر للمنجز التنويري وآفاق الحداثة، في سبيل الما بعد، إذ ما زلنا في مرحلة الما قبل.

وإزاء هذا وذاك، لا يخفى أن بعض مفردات التنوير تصطدم ببعض مفردات الإسلامي، ويعدها البعض ـ بتصور خاص ـ نقيضاً للتصور الإسلامي في كلّيته. وفي ظني أن (جوهر) العملية التنويرية لا يصطدم بالإسلام، بل الإسلام في تموضعه الأول كان فعلاً تنويرياً رائداً؛ لولا أن التجربة الأموية ـ المتخلفة جداً ـ أجهضت المشروع وهو لا يزال في طور النمو والتشكل.

ويدرك من يتأمل الحالة الإسلامية والعربية، أن التلقي الساذج والسلبي للمنجز

التنويري الغربي، الذي لا يأخذ في اعتباره إنتاج مقولاته الخاصة التي يفرضها واقعه من جهـة، وتفرضها المثاقفة مع الآخر من جهة أخرى، يقضي بفشل التجربة، خصوصاً عندما تلامس شروط الواقعي، بما فيه من معطيات الإسلامي التي أثبتـت شواهد الواقع أن لها النصر في النهايـة، خصوصاً في حال تضادها ـ في الوعي الجماهيري ـ مع أيـة قـيمة تنويرية تتغيا التغيير.

كـل هـذا يؤكد أن الفاعل التنويري في العالم الإسلامي، كما لا يمكنه تجاهل طرفي المرحلة التنويرية الغربية وتنويعاتها، لا يمكنه تجاهل المكون الإسلامي للأمة، والفاعل الأهم، والأكثر جذرية في وعيها، وإن أمكنه تجاهل التجربة التاريخية للإسلام؛ بوصفها ممارسة بشريـة يمكن اطراحها جانباً. وفي حال تجاهل الإسلام أو التراث التنويري ومتتاليـاته، تصبح العملية محض استهلاك، إما للتاريخ، وإما للآخـر. وهـذا يعني بوضوح، غياب الفعل الحضاري لغياب التنوير الحقيقي، التنوير المنتـج لزمن خاص ومكان خـاص، يشبه هذا أو ذاك في شيء ما، لكنه ليس هـو على وجه التحديـد.

التنوير ليس كتلة صلبة صامتة جاهزة، إنـه في أي سياق يُنتَج ولا يُصنع، ولا يعني الإنتاج الذاتي للمشروع التنويري أنه يتم بمعزل عن المشروع الأهـم والأكثر فاعلية في التاريخ الإنساني، وإنما يتـم بـه، كباعث، وكأداة للوعي بالذات، قبل كل شيء. لكن عملية الإنتاج التنويري كما لا يمكن أن تتم من فراغ، كذلك لا يمكن أن تتـم في سكون بما يناهضها. لا يمكن أن يفعل التنوير وينفعل في مسارات اجتماعية وثقافية ترسخت في أعماق وجدانها وثقافتها قيم تناهض قـيم التنوير وتعاديها بوعي وبلا وعي.

إن الركام التاريخي الهائل من التخلف والانحطاط وازدراء الإنسان، الذي تـم الاحتفاظ به كـتراث خاص وكتاريخ مجيد، بحيث يتمحور الوعي حوله، ويتشكل بروحه، يقف حاجزاً منيعاً ضد أي فعل تنويري حقيقي. هذا الركام هو عدو التنوير، وإن كان يمد عمليات التدليس والتزوير التي تتلبس بالتنوير بمفردات تحفظ لهـذا التدليس نوعاً من الاتساق التلفيقي (التوفيقي ربما!) الذي يمنحه شيئاً من القابلية للاستهلاك الجماهيري الساذج.

وإذا كان جلياً ـ كما سبقت الإشارة ـ أن الدولة الأموية، كرؤية مجتمعية لشريحة ما (ليس كأفراد وذوات حاكمة فحسب)، قد أجهضت ـ بعنف ـ المشروع الإسلامي الآخذ في التشكل، فإنها لم تجهض المشروع لمصلحة العلمنة، بمعنى أنها لم تطرح مشروعها كرؤية علمانية للدين والدنيا، كما يتوهم بعض دارسي التاريخ الإسلامي الذين يرون هذا العمل ـ أي العلمنة التي ظنوها أو توهموها ـ أسوأ ما اقترفت، وأخطر عملية أجريت للجسد الإسلامي الغض.

الرؤية الأموية التي جرت موضعتها في المجتمع الإسلامي، ومن ثم في الرؤية الإسلامية والتصور الإسلامي ـ بقوة الدولة وعنفوانها ـ لم تكن علمنة بحال، ولو كانت كذلك؛ لكان الأمر أهون بما لا يقاس، أي على الأقل لم نكن قد خسرنا كل شيء في مضمار السياسة والأخلاق.

إن التضحية بالإسلام كمشروع تنويري صاعد من قبل الأموي لم يكن لمصلحة رؤية حضارية ما، مهما كان الموقف منها، وإنما كان لمصلحة قوى التخلف والتوحش والانغلاق، المتمثلة في رؤى التشرذم الجاهلي، وتحيزات القبيلة المنغلقة، ومصادرة الآخر ذاتاً وقيمة؛ بتضخم الأنا وتمحورها حول قيمها الخاصة، مهما كانت سلبية، ومهما كانت تتناقض مع القيم الإسلامية ذات المنحى التنويري/ الإنساني.

لقد كان أمام الأموي ـ كافتراض ـ أن ينفعل بالإسلام وقيمه من جهة، أو أن ينفعل بالحضارات السابقة التي تربع ـ عسكرياً ـ على جغرافيتها من جهة أخرى، أو ـ وهذا هو الأجدى ـ أن ينفعل بكليهما، في عملية إنتاج حضاري تواكب زخم الانبعاث آنذاك.

لكن، ما حدث كان شيئاً آخر مختلفاً عن كل هذا، فالأموي لم يستفد من الإسلام، بل زيفه وشوهه، كما لم يستفد من تلك الحضارات التي كانت ـ على تواضعها آنذاك ـ تمثل تجارب إنسانية في التنظيم والإدارة والتعايش السلمي، بحيث كان بالإمكان ـ كوجود مادي سابق ـ أن تحاصر التوحش العربي، إبان ولادته على شكل إمبراطورية واسعة الأرجاء، متنوعة الثقافات.

ما حدث كان مخزياً بحق. صورة الرومي والفارسي لم تكن ـ في وعي

الأموي ـ صورة الإنسان الحضاري الذي لا بد أن يتتوج بالإسلام؛ ليكتمل، وإنما هي صورة (العلوج) و(الأعاجم) و(الموالي) الذين يجب ـ كما في التصور الأموي، وكما وقع فعلاً ـ أن يحاصروا في حظيرة (الموالي) المنبوذين الذين لا حقوق لهم في عروبة الدولـة المتأسلمة! . إنهم موالٍ، لا يحق لهم من الحقوق ما شرعه الإسلام، فلا مساواة ولا عـدل، بل ولا رأفـة.

لا مساواة ـ عند الأموي ـ حتى في سياق الديني الخالص (العبادات) التي يتساوى فيها المسلمون جميعاً. كان هذا جلياً ومعلناً، بل محل افتخار، فالحجاج عندما أسر أحد الـفـقهاء (من الموالي) الذين خرجوا عليه، أنّبه ـ قبل قتله ـ بأنـه ـ أي الحجاج ـ قد أتى البصرة ولم يكن يـؤم الناس بها (مولى)، فـعينه إماماً للصلاة. أي إن الحجاج قـد أنعم على هذا الفقيه (المولى) بنعمة لم يحظ بها مولى من قـبل، إذ تكرّم عليه بأن عينه إماماً يؤم المصلين، وليس إمام ولايـة بطبيعة الحال! .

لقد كان واضحاً منذ بدايات تموضع التصورات الأمويـة في الواقع آنذاك، أن الإسلام ينـقلب ـ على يـد الأموي ـ إلى أداة استعمار واستعباد، بدل أن يكون ـ كماهـو في حقيـقته الأولى ـ أداة تحرر وتحرير، ومشروع حضارة وتنوير.

ولقد كانت الدولة العباسـية ـ بحكم اتكائها في وجودها على العنصر الفارسي، دون العربي ـ أوسع أفـقاً، وأقرب إلى الإنساني. لكن هـذا الأفـق، وهذا المنحى الإنساني الخافت، لم يكن اختياراً من لدن العباسي، وإنما كان ـ على تقطعه الاستثنائي ـ اضطراراً؛ تفرضه معطيات الـقوة وتحزبات السياسة. ولهذا سرعان ما تـم الانقلاب ـ من الأعلى ـ على النفوذ الفارسي، في أكثـر من واقعة، كان أشدها فصلاً وقطيعة يتمثل استقدام التركي من فيافي آسـيا ـ بشخصيته المكتنزة بعناصر الشخصية العربية الـ(ما قبل إسلامية) ـ ليكون بديلاً للفارسي الذي فتح آفـاق العباسي على الآخر؛ كما لم ينفتح كيان إسلامي، لا من قبل ولا من بعد.

ولهذا، فليس غريباً أن يكون القرن الذي أدار فيه النفوذ الفارسي الإمبراطورية العباسية، أوسع القرون العباسية انفتاحاً على الآخر، وأشدها احتراماً واستلهاماً للمغاير الثـقافي، وكانت مساحات التسامح الثقافي فـيه تلامس كثيراً من آفاق التسامح التي جادت بها حضارة العصر.

هـذا ليس تاريخاً فحسب، ليس تاريخاً مضى واندثر، وإنما هو ـ الآن ـ عالم من التصورات والرؤى التي أصبحت راسخة وفاعلة في بنية الوعي المعاصر للإنسان المأزوم في العالم العربي والإسلامي. وأي فعل تنويري يتجاهلها، ولا يضع في أولوياته فحصها وتحليلها وكشف دورها السلبي في تخلف الأمة وتأخرها، فهو فعل مآلـه إلى الفشل الذريع، مهما تحقق لـه ـ مرحلياً ـ من وعد حضاري خادع.

ومن يظن أن الإسلامي المتعلق بأحلام الخلافة الواعدة، والمزري بما سوى الخلافة الراشدة، بمنأى عن الاستسلام لتصورات الأموي، فهو لا ينظر إلى حقيقة الممارسة الإسلاموية حزبياً، فضلاً عن الاضطراب التنظيري والتحليلي أمام التاريخ والمعاصرة. الإسلاموي اليوم ـ في حقيقته الغائرة التي تحكمه ـ عروبي ـ تصوراً وقيماً ـ وإن لم يشعر بذلك، بل حتى وإن ناهض العروبة بعنف، وفـند أطروحاتها، وانتشى بهزائمها؛ لأنـه متسامح مع تاريخه العروبي الذي صنعه ذلك الأموي الهمجي. والعروبي ـ أدرك ذلك أم لم يدركه ـ هو في حـقيقته التي قد يعترف بها أحياناً أموي، حتى وإن ناهض التعصب والانغلاق والتخلف، ونادى بالإنـساني؛ لأنه ابن الوعي الأموي بالعرب وبالعروبة.

إذن، قـبل المثاقفة مع التراث التنويري، لا بد من فحص الراهن المتشكل بوعي التاريخ، لا بد من مساءلة الثـقافة السائـدة عن اللاحضاري الكامن في خلاياها منذ ذلك التاريخ، البعيد زماناً والقريب تأثيراً. قبل طرح الأسئلة حول علاقة التنوير بالإسلام ـ توافقاً واختلافاً ـ لا بد من تحديـد القيم التي صنعها الإسلام ابتداء، وفرزها عن القيم التي روجها الأمـوي، وذلك بتوظيفه الديني في حراكه السياسي المتلبس بزمن التوحش العربي.

لقد بات لزاماً علينا أن نشتغل على جبهتين: جبهة التاريخ وجبهة الحاضر، وجبهة التاريخ هي الأخطر، كما هي الأصعب، إذ بقدر ما يكون التسامح مع ذلك التاريخ مـربكاً، ومضراً بالوعي المعاصر، ومانعاً لأيـة فاعلية تنويرية حـقيقية من أن تمارس جدواها في الواقع، بقدر ما يكون بحث التنويري المعاصر عن شخصية عربية أو إسلامية تاريخية يناط بها التـنوير ـ كمبرر لوجوده الآني ـ كارثة على الوعي؛ لأن قيم الحضارة المعاصرة ـ وفـقاً لهذا التصور ـ لابد لها من مبرر من خارجها، أي من

التاريخي، بينما قيمة الحضارة المعاصرة التي تمنحها حق الوجود كامنة فيها، من حيث مردودها الإيجابي على الوجود الإنساني كله.

ولعل من الغريب أن كاتباً (= محمد عمارة) يقع في فخ التبرير التاريخي للتنوير، بل الأعظم أن يجد نموذجه التنويري التاريخي عند الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ، فيرى ـ في محاولة البحث عن تنوير إسلامي نتكئ عليه في راهننا ـ أن الغزالي يعبر عن التنوير الإسلامي!.

ومع أن الغزالي يمكن أن يعد من العلامات الفارقة في تاريخ الفكر الإسلامي ـ بحكم طبيعة المنتج الذي صنعه، لا موقفنا منه ـ إلا أن طرحه كممثل للتنوير الإسلامي أمر يصعب تصوره، بل الأقرب أن يكون هو الانتكاسة التنويرية في التاريخ الثقافي الإسلامي، بدل أن يكون هو التنوير الذي يراد إنتاج التنوير الإسلامي المعاصر من خلاله في العصر الحديث.

وعلى أي حال، فالأزمة ليست في الغزالي، بقدر ما هي في سيكولوجية المفكر الإسلامي المعاصر. هي هنا في محمد عمارة؛ لأنه ـ على الأقل في هذه الجزئية الدالة ـ غارق في التصور الأموي المغرق في عروبيته حقيقة، وإن كان هنا في إسلامويته ظاهراً، فنمط التفكير واحد؛ لأنه تمحور وتمركز حول (القبيلة) العربية، إنه الشعوبية في حضورها المضاد.

يتضح مما سبق أن تاريخنا ـ بوقائعه، وبجدليته الفكرية مع هذه الوقائع، وبالتراكم الثقافي الناتج من ذلك ـ تاريخ لا يساعد على الانبعاث التنويري، بل على العكس، هو تاريخ يقف ضد التنوير وقيمه التي أرساها فلاسفة التنوير في القرن السابع عشر الميلادي وما بعده. تاريخنا المجيد!، يقف ضد هذا التنوير وقيمه؛ لمصلحة التوحش والتخلف والانحطاط والاستعباد الذي يتمظهر في أكثر من صورة، ولكن نسقه واحد.

وإذا كان العروبي من جهة، والإسلاموي من جهة أخرى، لا ينفكان يبحثان في تاريخنا عن مفردات تنويرية؛ بغية إضفاء شرعية مفتعلة على الحراك التقدمي ـ أوهكذا يزعمان ـ الحراك الذي يمارسانه في الواقع، فإنهما يبحثان عن لا موجود في هذا

التاريخ المجيد (على الأقل بالحجم الذي يريدانه أو يدعيانه)، مما يؤدي بهما إلى صنع مفردات متخيلة، أو تضخيم ما هو موجود بالفعل، لكنه ضئيل وخافت وهامشي؛ ليكون مادة لشرعنة الطارئ الذي يحلمان بموضعته ـ على صورة ما ـ في مجتمعاتهما الرازحة تحت وقائع التخلف والضياع، بكل ما فيهما من قسوة وألم.

لا تنوير في تاريخنا. هذه هي الحقيقة. لا تنوير، ولا حتى بقايا من قيم تنويرية فاعلة؛ بفضل الانقلاب الأموي على قيم التنوير في الإسلام، وإرساءه قيم التوحش العربي (كبديل قيمي للتشكل العربي / الإسلامي الناهض آنذاك)، الذي استمر منفعلاً بتلك القيم، ومفعّلاً لها، عبر وقائع التاريخ المتتابعة لأكثر من ثلاثة عشر قرناً وإلى هذه اللحظة التاريخية البائسة.

للأسف، ليس الإسلام ـ كحضارة ـ هو ما جرى تفعيله في الوعي العربي والإسلامي، وإنما هي العروبة بقيمها العشائرية المتشظية، والواقفة ـ بقوة ـ ضد الوعي بالإنسان كقيمة عليا، تتمحور حولها القيم جمعاء.

كان الإسلام مرحلة انفصال عن الما قبل العروبي (= الجاهلي)، ولم يكن امتداداً طبيعياً له، ولا (حتمية تاريخية) لحراك الواقع الجاهلي، كما يدعي ويتخيّل التحليل الماركسي العروبي، الذي يبحث ـ أيضاً ـ عن مشروعية له في التاريخ. وكما كان الإسلام انفصالاً عن الما قبل الجاهلي، فهو ـ أيضاً ـ لم يكن الأب الشرعي ـ الكامل الشرعية ـ للما بعد الأموي، وما تلاه من عصور الظلام، ذات التضخم الامبراطوري الاستعماري والضمور الإنساني.

لا يعني هذا أن الإسلام كان ينبغي أن لا يتأثر بالماقبل الجاهلي الذي أتى ليتموضع فيه وفي إنسانه، فهذا مستحيل من ناحية الشروط الاجتماعية الحتمية لأي تشكل اجتماعي، أياً كانت مادته وصورته التي يتمظهر بها. هذا مستحيل، بقدر استحالة انعزال الإسلام عن الما بعد، بحيث لا يُوظَف في حراك الواقع آنذاك، تبعاً لشروط الواقع لا شروطه. المراد هنا أن الإسلام كفاعلية تغييرية للواقعي ـ لمصلحة الإنسان ـ لم تأخذ أمدها الذي كانت ترشحه لها قيمها الواعدة.

الإسلام كفاعلية تنويرية لمصلحة الإنسان جرى اختصاره في إمبراطورية استعمارية تطارد الإنسان. التاريخ المجيد!، تاريخ الفتوحات العظمى، التاريخ الذي

يحلم العروبي والإسلاموي اليوم باستعادته، كان تاريخاً إمبراطورياً وظف الإسلام، لمصلحته، ولم يكن تاريخاً إسلامياً / إنسانياً؛ بحيث يشكل إضافة حقيقية إلى التاريخ الإنساني.

إن الحلم الذي يراود مخيلة الإسلاموي الآن، ليس حلماً إسلامياً كما يتوهم ويدعي، وإنما هو حلم إمبراطوري عروبي في معظم تفاصيله، ليس حلماً بتقدم الإنسانية، وإنما هو حلم بالهيمنة على العالم، وأن تمطر سحابة البؤس حيث شاءت فسيأتيه خراجها!.

ولأجل هذا؛ تصبح محاولة البعث الإسلامي بالاتكاء على التاريخ المجيد محاولة قومية ـ وإن أخذت طابعاً دينياً ـ لانبعاث إمبراطوري لا غير. وبهذا ندر أن شعارات الإسلاموية المعاصرة ـ فضلاً عن العروبية الصريحة ـ التي ترفع راياتها النهضوية، هي شعارات للاستعمار المضاد، وليس لإهالة التراب على الممارسة الاستعمارية ذاتها. هذا هو ما يحدث، وما يراد له أن يحدث، لأن ربط الإسلام بتاريخه التوسعي ـ أي تاريخ مستغليه من العرب المُستعمِرين ـ في محاولة الانبعاث الإسلامي الراهن، فعل لا إسلامي، ومن ثم فليس تنويرياً بحال، وإن رفع راية التنوير.

الإسلام ـ كدين وليس كتاريخ وقائعي ـ لا بد أن يعانق اليوم تراث التنوير الأوروبي، لا بد أن ينفعل بفلسفة التنوير، ويمتح من رؤاها وفاعليتها الإنسانية والحضارية ما يعزز به فاعليته الحضارية وأفقه التنويري اللامحدود، لا بد أن يولي وجهه شطر ذلك التراث التنويري، بزخمه الفلسفي الثري المتنوع، كفاعل ومنفعل، وليس كمفعول به.

وإذا كان هناك من يرى ـ أو يزعم ـ أن روح التنوير الأوروبي هي روح إلحادية لا دينية، وإذا كان هناك كثيرون يؤيدون هذا الرأي بصورة أو بأخرى، فإن ذلك ـ على اختلافنا في تحديد معالم الصورة ـ لا ينفي العائد الإيجابي للتفاعل (الإيجابي) مع ذلك التراث، على صورته التي هو عليها، بل ربما كان الروح الإلحادي مبعث طمأنينة للإسلامي؛ فيما لو أحسن التعامل معه.

إذن، كون التنوير الأوروبي ـ على رؤية ما، وبدرجة ما ـ إلحادياً في روحه، يعني

أنـه لا يتقدم ببديل ديني ـ ولو على نحو خافت وخفي ـ بقدر ما يتقدم ببديل حضاري خالص (إن صح أن لنا حضارة نريد استبدالها)، حضاري بالمدلول الإيجابي لهذه الكلمة. الروح الإلحادية التي تجنح لربط الإنسان بالطبيعة لا غير، مساحة فراغ ـ فيما أزعم ـ يمكن الفعل فيها، إنها مساحة فراغ نوعي لا كمي، أي إنها مساحة فراغ؛ مهما كانت ملـيئة بالتصورات التي يمكن أن تلتهم التصورات الأخرى وتعيد تشكيلها. لكن يفترض في الإسلام ـ كمنفعل وفاعل إيجابي ـ قدرته على ملء الفراغ بمكوناته الخاصة، خصوصاً إذا كان فراغاً يفترضه التصور الإسلامي، ويخلقه في الواقع، وليس فراغاً في بنية التصور التنويري، لا كفكر متعال، ولا كممارسة واقعية؛ محكومة بشرط الواقعي.

هـذا هو المأمول، أما في الواقع الفكري الإسلامي، فحالة الارتياب بالغربي وبكل ما يأتي من قبله هي الحالة المهيمنة على ذلك الفكر، والمتسربة في مناحي طرحه. الرفض للتنوير هو جوهر الأسلمة الحالية، وإن تسامحت ـ تكتيكياً ـ مع بعض مفرداته وأشخاصه. إن التفاعل مع التنوير كما هـو ـ مع أنه لا يشترط الاتفاق الـتام ـ ليس وارداً في الحراك الثقافي المتأسلم المرضى عنه جماهيرياً، حتى وإن كانت هناك محاولات خارج دائرة الرضا الجماهيري، لكنها ـ لتجاهلها لشروط الواقعي؛ من حيث علاقته بالجماهيري ـ يصعب الرهان عليها.

حالة الريب ـ فضلاً عن الرفض ـ بكل ما هو تنويري، تزداد كلما ازدادت درجة الأسلمة في الطرح. دعاة الأسلمة ـ دائماً ـ على الضفة الأخرى للحراك التنويري، وكأنـه المقابل الضدي لكـل ما هو إسلامي. يقول أحدهم ـ مشترطاً ـ بعد أن طرح ما يسميه بالتنوير الإسلامي ـ مع اتفاقنا على صحة الاسم (= الإشارة) لا المسمى (= المشار إليه): ". . . مع التزامنا بخصوصيتنا الدينية وطابعنا الحضاري". إنه ـ وهو يطرح التنوير الإسلامي ـ ينطوي على رفض لا شعوري للتنوير، بحيث يتصوره ضد الخصوصية الدينية والحضارية. وإذا كان هناك من يرى أن هذا الاشتراط هو نوع من الاستثناء الذي تستلزمه المفردات التنويرية عند إطلاقها، فإن موقـف قائل هذا الكلام من (العلم) ـ بحياده الموضوعي ـ يؤكد أن الخوف من التنوير، ليس لأنه ذو أبعاد قيـمـية في مستويات العمل الفكري، وإنما هو نابع من رفض الآخر الكامن في أعماق اللاشعور لدى هذا القائل ومن تقاطع معه. يقول عن العلم: «إنه إنجاز إنساني مشترك

توظفه الأمم لتطويرها وبناء حياتها، وتبقى لها ـ مع ذلك ـ خصوصيتها الحضارية والدينية».

واضح هنا أن الموقف من العلم يحكمه الموقف من الآخر، فليس العلم الحديث مشتركاً إنسانياً من حيث بداياته، ولا من حيث الروح الكامنة وراءه. العلم الحديث، بل العصر الحديث بأكمله هو من صنع الوعي الغربي. وإذا كان العلم مشتركاً إنسانياً؛ فلماذا التأكيد على بقاء الخصوصية؟!.

مسكين هذا المتأسلم وكل متأسلم. إنه في علاقته مع هذا الغرب المتفوق عليه يدخل في حالة يفقد فيها عقلانيته، حتى لو تمتع بشيء منها؛ فيما سوى ذلك. إنه يدافع عن موقع الهزيمة الذي يقف عليه بتناقضات لا حصر لها. يدافع عن الإسلام ـ بتناقضاته (تناقضات المتأسلم لا الإسلام) ـ فيضر به أبلغ الضرر. يزعم أن الإسلام دين العقل والإنسانية ـ وهذا حق ـ، لكنه يخاف على الإسلام أشد الخوف من العقل ومن الإنسانية، ويرفض ـ بوسائل شتى ـ كل صور التعقلن وكل مطارحات التأنسن. يفخر ـ بعبث طفولي ـ بحضارته التليدة المنقرضة، ويزعم أن الغرب استفاد من حضارته الإسلامية القروسطية، بل يغالي ـ أحياناً ـ فيزعم أن الغرب الكافر سرقها منه على حين غفلة (الظاهر أنها غفلة أبدية). إذا كانت هذه هي الحقيقة، فلماذا يرفض حضارته المسروقة؟! لماذا لا يستردها من السارق؟!، لماذا يهجوها آناء الليل وأطراف النهار، بعبارات مثل (مستنقع الحضارة الغربية ـ زبالة الغرب ـ حثالة الغرب. . .إلخ) وغيرها من عبارات يصعب ذكرها لفحشها وقذارتها، مع أنها تصدر عن متصدر يحمل لقب: عالم، تتبعه الرعاع هنا أو هناك.

إذن، حقيقة أن المتأسلم يرتاب بالطارئ والحضاري ـ فضلاً عن مفردات التنوير الأزلية ـ واقع لا يمكن إنكاره. تأمل!، كل جديد في أسلوب الحياة المعاصرة، وكل وسيلة تنويرية، وكل طرح إنساني، من الذي يقف لها بالمرصاد، ويحاول صدها؟، من الذي رفض التعليم النظامي في بداياته؟، من الذي رفض تعليم المرأة ورآه حرباً على الإسلام وعلى العفاف؟، من الذي رفض المذياع، ومن بعده التلفاز، ومن بعده البث الفضائي؟، من الذي يرفض ـ الآن ـ أن تأخذ المرأة حقها في التصرف دون وصي، ويرفض قيادتها لسيارتها الخاصة، كما يرفض انتخابها وشوريتها وتسنمها

المناصب الإدارية عند استحقاقها لها؟!، من الذي يعادي التسامح ويسعى إلى صهر المجتمع في بوتقة واحدة، ويعتبر الحوار بين الأطياف تنازلاً عن ثوابت الدين، من الذي يزرع بذور الفتنة الطائفية، ويدعو علانية إلى التضليل والتفسيق والبديع.. .إلخ تلك الأسئلة؟!.

وكي تكون الصورة أوضح؛ لك أن تتخيل الموقف فيما لو كان المتأسلم على الضد من ذلك، أي لو كان المتأسلم هو الذي ينادي بكل هذه المفردات التقدمية ابتداء، لا الذي يشكل ممانعة إزاءها، كما هو واقع الحال. تعليم المرأة ـ مثلاً ـ ماذا لو أن الذي طالب به ونافح من أجل تحقيقه كان هو المتأسلم، وكان المجتمع والرسمي هما اللذين يشكلان الممانعة؟، كيف ستكون الصورة؟. الآن تخيّل، ماذا لو أن الذي يطالب بحقوق المرأة وحريتها، ويسعى لإشراكها في الاجتماعي، وفتح آفاقها عليه كان هو المتأسلم؟! ماذا لو أن الذي يطالب بتوسيع آفاق التسامح المذهبي، ومد الجسور مع الآخر الإنساني كان هو المتأسلم؟، ألا يكون التأسلم في هذه الحال فاعلية تقدمية تنويرية؟، بدل أن يكون فاعلية رجعية ظلامية تؤسس واقع التخلف والتطرف.

الإسلام في جوهره تنوير، مما يعني أنه فاعلية تقدمية، لكنه على يد قُوى التأسلم ـ كما هي موجودة الآن في الساحة ـ يتم تحويلة إلى ممانعة ضد الفعل التقدمي؛ بدعوى الممانعة ضد التغريبي اللاإسلامي. لقد حوّل هؤلاء الإسلام من قوة دفع أمامي إلى أداة كبح سلبية، مهمتها إعاقة كل تغيير، والوقوف ضد أي تقدم نوعي في الحياة. لقد أضر هؤلاء ـ من غير قصد ـ بالإسلام وشوهوه، أضروا به أشد الضرر؛ كما لم يضر به أعداؤه، أضروا به وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

إن كل ما ذكرته ـ آنفاً ـ من مفردات ذات دلالة (ربما كان بعضها رمزياً) على التحول نحو الحضاري، قد تحققت دون أن يكون للمتأسلم فضل في ذلك. وما لم يتحقق منها إلى الآن، سيتحقق لا محالة، كما تحقق غيره، وكما أصبح جزءاً من الحياة؛ لكن ـ وياللأسف ـ سيكون بعد ممانعة من المتأسلم وجماهيره، بشعارات إسلامية، مما يفوت الفرصة على الإسلام أن ينغرس في وعي الأجيال مصحوباً ببعده التنويري. وبناء على ذلك، ألا يحق لنا أن نتساءل مستنكرين: لماذا يُفرّغ الإسلام من جوهره على يد محبيه والمتحمسين لتفعيله في الواقع.

أخيراً، أجد من المهم الإشارة ـ بحب وتقدير ـ إلى الجهد الكبير الذي يبذله الأستاذ الدكتور حمزة قبلان المزيني ـ وفقه الله ـ في ترسيخ العلمية في الشأن الإسلامي، عبر اهتمامه بتحقيق رؤية الهلال بالاعتماد على الوسائل العلمية، ومتابعته لهذا الموضوع في مقالات كثيرة، متفرقة في جريدة الوطن؛ دون فتور أو يأس. فمما لا شك فيه أن الموقف من هذه المسألة ذو بعد رمزي لا يستهان به؛ لأنه ـ في جوهره ـ موقف من العلم ويقينياته. وما حدث في أوروبا قبل ما يناهز الأربعة قرون، يحتاج إلى التأكيد هنا، في سياقنا الراهن المأزوم. وبدون مبالغة أقول: إن الكثير ما زال يحتاج إلى من يؤكد له أن الأرض تدور! . طبعاً، لا أقصد أن هناك من ينكر دورانها، وإنما أقصد شيئاً آخر يعرفه من يعرف واقعنا الفكري بحق.

2 ـ 6 ـ التنوير. . صراع ضد التخلف

كما لم يأت التنوير الأوروبي من فراغ؛ فإنه ـ كذلك ـ لم يقم في فراغ. لقد كان الواقع المظلم لأوروبا في القرون الوسطى هو الباعث أو المبرر لطرح سؤال التنوير الذي أخرج أوروبا من الظلمات إلى النور. وما زال التراث التنويري، يمد العالم أجمع بنفحات من الحياة، يصعب أن يعيش بدونها؛ رغم بعض صور العقوق له، حتى من أبنائه، ورغم القراءات المتجاوزة من جهة، والمضادة لنهائيات القيم التنويرية من جهة أخرى.

التنوير ليس ترفاً، وإنما هو (حالة) إنقاذ، وانتشال للأمة من واقع المأساة الإنسانية والتخلف المدني. لم يأت التنوير في سياق طبيعي، وما كان له أن يأتي؛ إلا كرد فعل على واقع مضاد. جاء التنوير؛ لأن كل مفردة من مفردات الواقع كانت تدعو ـ بضديتها ـ إلى حالة تنوير. ولولا لظلام؛ لم نبحث عن النور، فضلاً عن أن نخترعه من العدم.

لقد أدرك رواد التنوير العربي منذ أيام الطهطاوي ـ رحمه الله ـ وإلى هذه الساعة، أن التشابه كبير جداً ـ على الرغم من الفروق الثانوية ـ بين الحالة الأوروبية في القرون الوسطى وحالة المسلمين اليوم. أدرك رواد التنوير العربي أن المسلمين لم يخرجوا ـ بعد ـ من قرونهم الوسطى التي تمتد إلى ما يناهز العشرة قرون، وأن عصور الظلام الإسلامية لم تكن أحسن حالاً ـ بمعيار الوعي الكلي ـ من عصور أوروبا المظلمة ذات النفس الكنسي.

الحالة العربية خصوصاً، والإسلامية عموماً، حالة ظلامية؛ فيما هي عليه الآن. أي إنها تستدعي التنوير بظلاميتها الراهنة. وكلما تكشف الواقع عن روح ظلامية رجعية؛ كان إحساس الفاعل التنوير بأهمية دوره التاريخي إحساساً عميقاً؛ يدعوه إلى (الجهاد) في سبيل التنوير، حتى النفس الأخير.

رد الفعل الذي يتبرع به التقليدي ذو الروح الرجعية، في مواجهة خطوات الإصلاح المدني؛ يكشف عن حجم الكارثة التي تتلبس الوعي الجمعي للأمة، والتي تتسبب في انتكاساتها وهزائمها على نحو مباشر أو غير مباشر. رد الفعل الصاخب هو الذي يدعو إلى إدراك حجم الكارثة، ومن ثم، يكون حافزاً لمزيد من الفعل التنويري. وهذا عكس ما يتصوره التقليدي ذو الروح الرجعية؛ عندما يتصور أن صخبه الجماهيري كفيل بإيقاف مسيرة التنوير، أو على الأقل عرقلتها، وحجب بعض مفرداتها من الواقع.

قوى التخلف ترتكب حماقتها الكبرى عندما تهاجم التنوير كفكرة، ودعاته كأشخاص؛ لأنها تكشف عن مدى تغلغل النفس الرجعي في الخطاب الثقافي السائد (الثقافي تجوّزاً) الذي كنا نراه؛ إن لم يناصر التنوير؛ فلن يقف منه موقف الظلامي الذي يرى الفاعلية التنويرية تهدد موقعه في سلم الكهنوت التقليدي. لك الحق أن تحاور المفردات التنويرية بأقصى درجات الرفض التي تراها. لكن، أن تهاجم التنوير؛ من حيث هو تنوير، فهذا يعني أنك ظلامي حتى النخاع.

هناك من لا يريد أن تظهر العلاقة بين التقليدي والتنويري على أنها علاقة صراع، وإنما يريدها علاقة حوار وتكامل. هذا حلم جميل. لكن، طبيعة الوعي التنويري التقدمي، لا يمكن أن تكون في علاقة سلام مع الوعي التقليدي الرجعي الذي يحاول الرجوع بالأمة إلى الوراء. كل مفردة من مفردات التنوير الإنساني، ستجد لها ما يضادها من مفردات السلفية التقليدية التي تقف على الضد من الإنسان.

إن التحولات الاجتماعية لا تسير بمنطق الأحلام الجميلة، بل هي إلى منطق الصراع أقرب. لن يرضى التنويري بالانسياق إلى غياهب الظلامية التقليدية التي لا تكون خطواتها إلا إلى الوراء بالضرورة. كما أن التقليدي الظلامي لن يرضى بأن

يزحزحه التنوير عن مواقعه الاجتماعية والمعرفية التي اكتسبها منذ قرون، عبر وسيط ـ لا أخلاقي ـ من التجهيل وتغييب الوعي.

هناك من لا تعجبه الصراحة!. لكن، لا بد من الصراحة؛ بأقصى ما تسمح به الظروف؛ ظروف الواقع، لا الظروف الخاصة أي بما نسمح به نحن لأنفسنا في ظل التوجس والحذر اللذين نحاول بهما تبرير ترددنا، وربما سكوتنا رغبة ورهبة. فالتيار التقليدي قادر على الإضرار بنا مادياً ومعنوياً. هذه حقيقة، لكن، يجب أن تكون هذه القدرة دافعاً وحافزاً لنا للقيام بأي شيء لمواجهة هذه الظلامية القاهرة التي تسعى إلى كم الأفواه وكتم الأنفاس. الواجب أن تكون علاقتنا بقوة التيار التقليدي غير تقليدية. أي، كلما أحسسنا بتنامي قدرته على الإضرار بنا، لا بد أن نكون أشد صراحة وجذرية في مواجهته، وليس أن نفعل العكس؛ فنخضع لهيمنته ونفوذه واستعباده.

كلما حاول التيار التقليدي المناهض للتنوير بسط نفوذه وهيمنته الاجتماعية علينا، فإنه لا يكشف بذلك إلا عن مدى خطورته التي يجب التصدي لها بكل قوة وشجاعة. في مصر؛ كانت هناك تجربة ثرية وطويلة، خضعت للكثير من التحولات. التجربة المصرية جديرة بالتأمل؛ لأنها ذات مراحل، وذات تنوع؛ ولأنها كذلك ـ وهذا هو الأهم ـ شديدة الشبه بواقعنا المحلي. كلنا يعرف ماذا حدث نتيجة المد الأصولي الكاسح في السبعينيات، وكيف أصبحت بعض البيئات تحكمها ـ فعلياً ـ تلك الجماعات الأصولية المتطرفة، إلى درجة أنها كانت تُنفِّذ ـ بقوتها المباشرة ـ رؤيتها الخاصة في تحريم (الاختلاط)، فقامت ـ بنفسها ـ بالفصل بين أساتذة الجامعات والطلاب (في أسيوط مثلاً)، أي بين المرأة والرجل من أساتذة الجامعة.

الممانعة التقليدية شيء، ومحاولة فرض الرؤى الخاصة، وبسط النفوذ على تفاصيل الاجتماعي شيء آخر. طبيعي أن يواجه التنوير الكثير من الممانعة التقليدية، بوصفه ممارسة ضد التقليد والجمود. لكن، يبقى التقليدي هو صاحب المبادرة في تحويل هذه الممانعة إلى صراع. التنويري لا يمارس إلا الفكرة المعلنة في وضح النهار، بينما يمارس التقليدي ما سوى الفكري في السياق الفكري. يستخدم التقليدي كل وسيلة ـ بما فيها الوسائل اللاأخلاقية الخفية ـ في مواجهة الفكر التنويري المعلن.

كلما كان التنوير أشد جذرية وأكثر صراحة من جهته، والواقع أكثر بؤساً وتقليداً وتخلفاً؛ كانت حدة الصراع أكبر. وكما لا يمكن للفاعل التنويري (المسؤول أمام نفسه) أن يداهن في موقفه من التخلف والرجعية، كذلك لا يمكن للتقليدي أن يتنازل عن مكتسباته الخاصة بمجرد أن ترفع أمامه راية التنوير.

هناك من يستفيد من حالة التخلف وغياب الوعي التنويري. والمستفيدون من تنامي التقليدية الظلامية واتساع مساحتها في الاجتماعي لا يمكن أن يضحوا بها بين عشية وضحاها. لهذا يكثر المنافحون عن التقليدية، سواء من سدنتها المجاهرين بهذه السدانة، أو من مشايعيهم؛ من أرباب الاختصاصات العلمية المهنية، التي لا تتعانق مع الثقافي العام بالضرورة، بل يقتصر أفرادها ـ ويا للأسف ـ على مخرجات التخصص؛ دون ربطها ببنية الفكر العام، وكليات الوعي الحضاري.

هناك من يستفيد مادياً من ضمور الفاعلية التنويرية وتضخم النفوذ التقليدي. أي إن موقعه في بنية المجتمع، وامتدادات المصالح الخاصة، تجبره على الوقوف في الصف التقليدي. ولأن الجماهير في المجتماعات التقليدية تساق بمفردات الخطاب التقليدي وبوجدانياته، وبصراخه، وربما صرخاته؛ يحرص التقليدي على محاربة الوعي التنويري الذي يحرر الجماهير من أسر خطابه. إنه يدرك (ساهم أو لا تساهم، شارك أو لا تشارك، قاطع أو لا تقاطع. . . .إلخ تلك الأوامر والنواهي)، أن وضعيته مرتبطة بسيطرة الخطاب التقليدي المناهض للتنوير.

هناك ـ أيضاً ـ من يستفيد معنوياً من هيمنة الوعي التقليدي الرجعي. القيمة المعنوية لسدنة الرجعية مرتبطة ببقائها نافذة في الواقع. نحن نعرف أن هناك مؤسسات قائمة على ترويج هذا الخطاب، بل أقسام (علمية!) جامعية، تمنح الشهادات العليا، بدرجة الولاء لهذا الخطاب التقليدي. وهؤلاء سيكونون في المهمش الاجتماعي في حال تنامي المد التنويري، وستصل قيمتهم الاعتبارية إلى درجة الصفر، بل ربما كانت المراجعة المعرفية التنويرية كفيلة بمحاكمتهم ـ معرفياً ـ على جنايتهم في حق الأمة.

الخطاب التقليدي يمنح ذويه قيمة معنوية في المحيط الاجتماعي المتماهي مع خطاب التقليد. بل إن بعضهم، بمجرد حفظه لهذا المتن التقليدي أو ذاك، وترديده

لهذا المحفوظ؛ أصبح يفوق في قيمته المعنوية ونفوذه الاجتماعي جميع الحاصلين على أعلى الشهادات العلمية من أشهر جامعات العالم. هذا الوضع بقدر ما يعكس انحطاطاً عاماً، وارتكاساً في مهاوي التخلف الرهيب، يفسر صعوبة تخلي التقليدي عن تقليديته، وأن الأمر معه أكبر من أن يكون مجرد قضية قناعات فكرية، خاضعة للحوار والجدل المعرفي.

هناك مَن هو أسوأ من هذا ومن ذاك. هناك الذرائعي الذي يطرح نفسه بوصفه خارج منظومة الخطاب التقليدي؛ بينما هو من سدنتها الخلفيين. هؤلاء يقرأون الجديد والمعاصر قراءة عابرة (للاطلاع والتصفح العابر)، وتعجز بنيتهم الذهنية المتواضعة عن هضم ما يقرأون. تواضع الملكات الذهنية الطبيعية من جهة، وكونهم شبّوا وشابوا على الاقتيات بالمفردات التقليدية الجاهزة؛ جعلهم يعجزون عن هضم الجديد، مع حرصهم على مقاربته، ولو لمجرد التباهي الثقافي.

هذا النوع الأخير، لا يعادي التنوير، ويناصر التقليد والرجعية؛ لأنه مقتنع بـ(خطورة!) التنوير على الهوية والثوابت، ولا يناصر التقليد والرجعية؛ عن إيمان بها وبقدرتها على تحقيق التنمية المنشودة، بل يمارس هذا وذاك؛ لأنه لا يحسن غير هذا العمل العابث. إن هذا النوع، لا يحسن غير ترديد الاتهامات التي يجترها منذ عقود، في محاولة خاسرة للوقوف أمام المد التنويري الصاعد، هذا المد الإيجابي الذي سينهي كل هذا الغثاء التقليدي في تجلياته كافة، وسيفضح الجهل، ويعري التجهيل. وحينئذٍ؛ ستحاسب الأمة من وقف ضدها، وحال بينها وبين أن تخرج من ظلمات التقليد والمَوات إلى نور التنوير والحياة.

2 ـ 7 ـ التطرف في مواجهة التنوير

عندما أذكر مصطلح (التطرف) فإني لا أقصد به المنتمين إلى التيارات الإرهابية، ذات الطابع العسكري، كما لا أقصد به المنظرين لهؤلاء، أو المبررين لأفعالهم سراً وعلانية، فهؤلاء تجاوزا مرحلة التطرف إلى مرحلة الإرهاب، بل إلى مرحلة الحرب المعلنة، وإنما أقصد: المتشدد الديني، الذي يمارس سياسة الرفض لكل ما لم يعتده من أفكار وسلوكيات، ويتعمد اختيار الرؤية الدينية المتشددة؛ محاولاً قسر المجتمع عليها.

هذا المتطرف المأزوم، وإن كانت له جذوره التاريخية، إلا أنه ظاهرة تنامى حضورها في الثلاثين سنة الماضية (= فترة المد الصحوي). لقد عزا بعض المفكرين العرب هذا التنامي إلى سلسلة الهزائم العربية التي كانت هزيمة67 أقساها وأخزاها. لكن، هذا وإن كان أحد الأسباب المؤثرة، إلا أنه ليس السبب الأقوى، ولا الأشد تأثيراً؛ لأن التطرف نشأ؛ كحالة داخلية في بعض البلدان الإسلامية غير العربية، التي لم تذق مرارة الهزائم العربية القومية، بل كانت في قمة انتصارها (استقلالها).

التطرف كان في كثير من ملامحه رد فعل على الفعل التنويري، أو ما يسميه الآخرون (= أعداؤه) بالتغريبي. كان التنوير العربي في حالة صعود منذ بدايات القرن العشرين، وكان قد حقق بعض المكتسبات في مساحات الوعي العربي. لكن، كانت عقدة التخلف التي أحست بها الذوات المتنرجسة؛ قد دفعتها إلى رفع راية الأصالة والخصوصية. النكوص إلى الوراء؛ بعد فترة غير قصيرة من محاولة استنبات التنوير، يظهر ـ كمؤشر عام ـ في مشوار سيد قطب الطويل. فبعد ممارسة النقد والانفتاح الثقافي، عاد يسم هذه المرحلة من حياته بـ(الجاهلية).

لا نريد أن نستطرد في ذكر الحالة العربية في عمومها، وإنما نريد مقاربة الشأن المحلي، في علاقة متطرفيه بالتنوير. فالتنوير المحلي بقدر ما يشترك مع التنور العربي في السياق العام، إلا أن بعض ملامحه ذات ارتهان خاص بالواقع والوقائع المحلية. ولعل المفارقة في التوقيت من أبرز المفارقات. فالتنوير في صورته الأشد ظهوراً ـ كماً وكيفاً ـ كان في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين عندنا، بينما هو في مصر ـ مثلاً ـ كان في النصف الأول من القرن العشرين.

ومن سوء حظ التنوير لدينا أن فترة ازدهاره كانت هي ـ في الوقت نفسه ـ فترة ازدهار المد القومي ـ بتنويعاته الثقافية والحزبية ـ وهو الذي كان لا يخفي عداءه للدولة القُطْرية التي كان يراها عقبة في طريق تحقيق الوحدة القومية الكاملة. ولهذا، كانت حركة التنوير ـ في بعدها الفكري ـ متهمة في ولاءاتها الوطنية، حتى وإن كانت مفردات التنوير ـ في أبعادها التنموية ـ محل احتفاء من قبل الجميع. وهذا ما جعل السلفيات التقليدية لدينا تأخذ واجهة التعبير عن الهوية، بوصفها الأقدر على مجابهة المد القومي ذي الواجهة التنويرية.

لهذا لم يكن المجال للتنوير ـ في بعده الثقافي ـ مفتوحاً، بالقدر الذي يكفي لصنع وعي حديث، وعي يستطيع أن يعمل بالتوازي مع الحركة التنموية في بعدها المادي، وشبه المادي.

من بعد ذلك ساعد على الزهد في التنوير ما أتت به الطفرة المادية من قدرة كبيرة على تحقيق منجزات تنموية لا يستهان بها. وهذا المنجز المادي؛ أوهم الوعي العام أن لا حاجة إلى التنوير، وأن الانبعاث الحضاري يتحقق، رغم التمسك بالوعي التقليدي. وحسب هذا الوهم؛ فلا مبرر للمغامرة بتبني المشروع التنويري في أبعاده الثقافية.

هذا الوهم، استيقظنا منه بعد أن رأينا كيف نصطدم بالواقع كل مرة وعلى نحو حاد، كيف نؤجل كثيراً من الخطوات إلى أجل غير مسمى؛ كي يقتنع سدنة التقليد بها. وكانت قمة اصطدامنا بالواقع ما حدث في سبتمبر وما بعده، حينما أدركنا أن السلفيات لا بد أن تدخل في معركة مع العالم، وأنها لا تكتفي بذلك، بل تريد أن تجرنا إلى هذه المعركة طوعاً أو كرهاً. لقد أرادت أن تمارس من ـ خلالنا، وبنا ـ غزو العالم؛ لتتمكن من إقامة خلافتها المزعومة على أنقاضنا.

في الثمانينيات الميلادية رأينا كيف وقف المد الأصولي الكاسح ضد التنوير الثقافي المتمثل آنذاك بتيار الحداثة، ورأينا كيف حاول أن يهيمن على تفاصيل الحياة الاجتماعية إلى درجة التطرف. وكان الهجوم المتطرف موجهاً في هذه الفترة إلى الأشخاص أكثر مما هو موجه إلى الوقائع والأحداث.

وبما أننا منذ سنوات معدودة نمر بفترة انفتاح نسبي، بحيث يسمح لأضواء التنوير بالمرور الحذر؛ فقد عاد التطرف إلى ميدان المواجهة من جديد. إحساس التيار المتطرف بأن مساحة نفوذه الاجتماعي بدأت تتقلص؛ جعله يعود بأساليبه التقليدية إلى المواجهة. وإذا كان المجتمع موضع الفعل المتطرف قد اكتسب وعياً يختلف عن وعي الثمانينيات الميلادية، فإن هذا الوعي (النسبي) لا يعصم شرائح كثيرة من الانقياد إلى مقولاته؛ لأن هناك تاريخاً من الألفة بين هؤلاء وبين مفردات الخطاب المتطرف الذي يمارس وصايته عليهم.

في مثل هذه الحال؛ يجد الفاعل التنويري نفسه في مواجهة علنية مع هذا

الخطاب المتطرف الذي يروجه سدنة التقليد. وهؤلاء إما مجموعة من الجهال الذين تمت تغذيتهم بمفردات التطرف وأدبياته الحادة، بحيث أصبحوا مُسيّرين بفعل التراث الذي يستبطنونه، ويعتقدون ـ صادقين ـ أن هذا هو الحق المبين، ولا حق غيره، وإما هم مجموعة من النفعيين ذوي الأهداف الخاصة، أولئك الذين يُوظّفون هذا التناحر الفكري في تحقيق مكتسبات خاصة، بل جد خاصة، مادية أو معنوية. الفئة الأولى يساق أفرادها إلى المعركة ضد أنفسهم (ضد الإنسان فيهم)؛ دون أن يشعروا بحقيقة ما يفعلون. أما المجموعة الثانية فهي التي تجني الغنائم، وتحقق مطامعها في الزعامة والنفوذ الاجتماعي.

الفاعل التنويري عندما لا يدرك طبيعة هذا الخطاب المتطرف؛ فإنه قد يقع فريسة ممارساته التي تتلون وفقاً لمقتضى الحال. كثير من المثقفين يتعاملون مع التيار المتطرف ـ في منحاه الفكري ـ بكثير من حسن الظن، ويتوقع ـ خصوصاً في بداية المواجهة ـ أن هذا التيار يريد أن يقيم حواراً جاداً معه. وهذا ما يدعوه إلى التوقف مع كل هاتف بلسان التقليدية؛ لإيضاح رؤاه، بينما هو محكوم عليه ـ سلفاً ـ من قِبَلهم بالضلال، والمطلوب منه تحديداً: التراجع عن رؤيته التنويرية بكل تفاصيلها؛ وإلا بقي منفياً خارج دائرة الإيمان.

ولعل من أشد الأساليب الماكرة فتكاً في الفاعل التنويري الذي يدخل في حوار مع هؤلاء، بحسن نية تصل إلى درجة السذاجة أحياناً، ما يسمونه بـ(المناصحة)، وهي من مفردات (الاحتساب) عندهم. والذي يدعو إلى الانخداع بهذا الأسلوب،؛ أنه يظهر ـ كما توحي بذلك دلالته اللغوية ـ بمظهر التسامح، بل بمظهر الشفقة والعطف والاهتمام.

الإشكالية التي يجب التنبه لها، أن الفاعل التنويري، عندما يواجهه هؤلاء بما يسمونه (المناصحة)، يقع في الفخ، دون أن يشعر. الفخ الخطير هنا هو الاستكانة التي قد يبديها لهم، لمجرد أن الذي أمامه يتحدث بلسان الدين، فيتنازل مباشرة عن تدينه الخاص لتدين هذا الناصح، ويشعر أنه أقل منه تديناً، لمجرد أن هذا الناصح بدأ يمارس عليه الوعظ باستعلاء، بل وـ أحياناً ـ باستغباء.

إن وقوع الفاعل التنويري في هذا الفخ يعارض مبدأ تنويرياً أساسياً، متمثلاً في

أن لا أحد يمتلك الحقيقة، ولا أحد يملك حق الوصاية باسمها. وعندما يركن (المناصح!) إلى مفردات الديني، فيجب على الفاعل التنويري أن يواجهه بأنه أحوج منه إلى كل ما يقول. هناك جُمل يرددونها كثيراً مثل: (اتق الله)، أو (هداك الله) وما سواهما من الجمل التي لها اعتبارها الشرعي، لكن من يطلقها، يريد أن يقول ـ تلميحاً ـ: إنه هادٍ، وإنه أشد تقوى وورعاً، وأنك أيها المخاطَب (بفتح الطاء) لم تتق الله، ولم تنج من الضلالة بعـد.

الهداية ـ بمفهومها الديني ـ يريد الفاعل المتطرف أن يحتكرها لنفسه، وأن يمارس وصايته من خلالها. لكنه لا يعمد ـ في الغالب ـ إلى المناقشة الفكرية التي تتصل بالقضية موضوع الخلاف. أحياناً يبدأ بالحوار الفكري، لكنه عندما يدرك تهافت خطابه، يبدأ بالانتقال من الحوار إلى الوعظ. وحتى عندما يمارس شيئاً من الحوار فإنه يريد أن يحاجّك في التراث العقائدي الغالي، الخاص به، لا لشيء، إلا لأنه يرى أن منطلقه العقائدي (المراد: التراث العقائدي، وليس الأصول الإيمانية) هو الذي يجب على الجميع تمثله، وجوباً لا اختياراً.

هناك أسلوب آخر، ظهر حديثاً في مواجهة التنوير، وهو أسلوب التعريض دون التصريح، أو التصريح بالتهم والتعريض بالأشخاص. وهناك سببان لبروز هذا المنحى عند التيار المتطرف:

الأول: الانضباط القانوني الذي بدأ يحاسب على التهم ذات البعد التكفيري؛ عندما تنال ذواتٍ معينة، وقد تم فتح المجال للمتضرر من هذه التهم التكفيرية؛ كي يطالب بحقه الخاص، خصوصاً عندما تشمل التهم معتقده الإيماني، أو عندما تكون درجة السباب تشمل حقه الأدبي المكفول بقوة القانون.

الثاني: أن معظم الناطقين بلسان التيار المتطرف لديهم أطروحات في مجال تخصصهم، وبعضها قد حازوا بموجبها شهادات عالية. وهم يدركون قبل غيرهم هزالهم المعرفي، ويتوقعون أنهم في حال مواجهتهم الأسماء التنويرية ـ بأشخاصها ـ فسيقوم هؤلاء بفضحهم، وببيان الخواء المعرفي الذي ينطوون عليه، خصوصاً عندما تتم تعرية رسائلهم (المسماة: علمية) وبيان تهافتها.

لهذا تجد كثيراً من الناطقين بلسان التيار المتطرف يلقون التهم الكبيرة، دون تحديد الأسماء، خوفاً من أن تصل إليهم يد القانون من جهة، وأن يعمد المتضرر إلى فضح خوائهم المعرفي من جهة أخرى. وهم يمارسون هذا الأسلوب ليس في مواجهة التنوير فحسب، بل في مواجهة كل ما سوى المنظومة المتطرفة التي ينتمون إليها.

2 ـ 8 ـ المستقبل والخيار التنويري

تموت الشعارات الصاخبة؛ إذ لا تمتك من معالم الواقع والمادة ما يكفل لها ولو نوعاً من الحياة، وتتساقط عنها أوراقها التي كانت في يوم من الأيام تبشر بعهود واعدة، وزمن جميل لم يخطر على قلب بشر، ولا يبقى منها بعد رحلة الصراخ المتحشرج إلا شواهد بائسة على زمن الفجيعة المنقرض.

تموت تلك الشعارات على أسوأ خاتمة، وتبقى التجارب الإنسانية الحية، التي وإن اهتصرتها دورة الحضارة، وحاصرها العمر الافتراضي لتجارب الإنسان، إلا أن الصالح منها يتخلق ـ خلايا ـ في رحم الحياة لحضارة أخرى. تبقى منها تجارب الإنسان التي خطت به نحو حقيقته الإنسانية حية، ولا تندثر كغيرها؛ لكونها تراكماً في الوعي الإنساني، تراكماً يستحيل نسيانه، ويصعب خفوت الوعي به. وكما تبقى خطوات الوعي بما هو إنساني راسخة في الوعي، تبقى المنجزات المادية ـ التي تشير على نحو محسوس إلى عوائد ذلك الوعي ـ راسخة في الواقع المتعين، تشهد بأن رؤية ما، كانت حاضرة وقادرة على إنجاز هذا الفعل.

لقد أثبتت التجارب الواقعية أن الشعارات مهما تقاطعت مع الذاتي، وضربت على أوتار الوجداني، لا تحرك إلا وهماً، ولا تبني بعد طول العناء، إلا صروحاً من خيال، حتى وإن تجاوبت معها الجماهير الغائبة والمغيبة بأقصى ما لديها من إيمان. إنها ليست شعارات جوفاء فحسب، بل هي أوهام؛ بقدر ما كانت تحيل على وهم تاريخي أو واقعي. إنها تريد أن تستعيد حضارة قد انقرضت، ولا حضارة حقيقية كي تستعاد، أو ـ على الأقل ـ تستلهم كتجربة في هذا التنافس الأممي.

الحقيقة التي تحرق كل شعار عروبي جاهلي، أو إسلاموي حالم، هي أن الحضارة العظمى، والأكثر جدوى، والأعظم تأثيراً في حياة الإنسان الحديث، هي

الحضارة الغربية المعاصرة. إنها الحضارة العظمى التي جعلت كل حضارة قبلها مجرد مسودة تاريخية لا قيمة لها إلا في سياقها التاريخي. أما خارج هذا السياق، فإنها تكاد تكون عبثاً غير بريء بالإنسان، أخذ منه أكثر مما أعطاه.

إن كل تحوّل يستحضر مثالاً، فعندما يريد مجتمع ما، أو تشاء أمة من الأمم أن تخرج من تخلفها وانحطاطها وضياعها إلى واقع أفضل، فإنها لا بد أن تتمثل تجربة حضارية ما؛ كي تخرج من غياهب التخلف والانحطاط إلى فضاء الحضارة والرقي، وهذا السلوك هو ما يعرف بالتفتح السمح. يقول الدكتور هادي نعمان الهيتي في هذا التفتح السمح، الضروري للأنا؛ كي تتقدم حضارياً: " التفتح السمح يمثل قدرة الفرد أو المجتمع على وضع نفسه في موضع فرد أو مجتمع آخر، ومن ثم تبني أفكار وتصورات جديدة، مع التخلي إلى حد ما عما هو غير متوافق مع ما يقتضيه التغيير ". إنه يشير إلى التجربة التي أُجريت في ستة أقطار هي: تركيا، ولبنان، ومصر، وسوريا، والأردن، وإيران، حول موضوع: تجاوز المجتمع التقليدي إلى الحداثة، وتوصلت التجربة إلى أن هناك عملية نفسية يلجأ إليه الفرد والمجتمع عن طريق اتحاده خيالياً مع صفات شخص أو مجتمع آخر يعجب به، مما يخلق الدافع إلى تغيير واقعه إلى وضع أفضل. (إشكالية المستقبل في الوعي العربي، الدكتور هادي نعمان الهيتي، ص 157).

إذن لا بد للأمة التي تحاول انتشال نفسها من حضيض التخلف أن تستحضر التجربة التي تكون أكثر فاعلية من غيرها، تستحضرها في وعيها استحضاراً عميقاً، يمكنها من استلهام الروح المحركة لتلك الحضارة (التجربة). وبالنسبة إلينا لا شك أن الحضارة الماثلة للعيان كتجربة متجسدة على أرض الواقع، وكفاعل ومؤثر فيه، هي الحضارة الغربية التي يحاول التقليديون بأطيافهم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار تحصين الوعي لدينا ضد تمثلها، واستلهامها؛ كي لا تعمل في الوعي عملاً ينتفض على التقليد وتحالفاته.

لقد أصبح من الواضح أن خيارنا ـ في هذا السياق التاريخي الذي نحن فيه ـ هو الخيار التنويري، دون غيره من الخيارات، بوصفه حامل قيم الحضارة المعاصرة، التي نسعى إلى الإمساك منها ولو بطرف في أسوأ الأحوال. التنوير الأوروبي مختلف،

فليس شعارات بل هو حقيقة، من حيث هو يحيل على تجربة حقيقية، لا يزال العالم أجمع مبهوراً بها ومسكوناً بتداعياتها على المستوى الإنساني والمادي.

وبما أن التنوير الأوروبي ليس مجرد شعارات تحيل على أوهام، وإنما هو خطاب تجربة حقيقية، تجربة تلامس وقائعها ـ مباشرة ـ حواس الإنسان المعاصر، فإن هذا التنوير هو التجربة الأمثل التي تستحق أن نستحضرها؛ ليتمثلها العالم الإسلامي، الذي تعود هضم الشعارات، والاقتيات بفتات الوهم الخادع، ولن يوقظه من حلمه الخادع إلا تجربة الواقع، خصوصاً إذا كانت تجربة لها زخمها الفكري والمادي الطاغي.

ويزيد من حتمية استلهام التنوير الأوروبي، أن هذا التنوير ينطوي على ما يفتقده العالم الإسلامي ـ رغم تباين أقطاره ـ من قيم، وأنه ملائم للظرف التاريخي الذي يمر به العالم الإسلامي أجمع. هذا الظرف الذي يشكو من غياب الإنسان كقيمة، ومن حضور الخرافة كبديل للمعرفة، وللتقليدية كبديل للوعي المتجدد. وبما أن قيم العلم وروحه ومساراته حاضرة في السياق التنويري الأوروبي، وقيمة الإنسان كذلك، وبما أن عوائده الإيجابية ماثلة للعيان، فإن الرهان عليه لن يكون رهاناً خاسراً.

إن تكامل التجربة ـ أي تجربة ـ ونضجها، ووضوح الخيارات داخلها، يجعلها تجربة مغرية لمن يريد أن يتمثلها ويموضعها في واقعه، وهذه هي حال التجربة التنويرية الأوروبية، إذ هي ـ بمجملها ـ تجربة ناجحة على أي حال، فضلاً عن تزامنها النسبي ـ بإشكالياتها، وهمومها التاريخية ـ مع إشكاليات الأنا وهمومها. وهو تزامن له أهميته، لا من حيث تنامي نسبة المتشابه من هنا وهناك فحسب، وإنما من حيث إمكانية التجاوب معه من أولى خطوات التجربة إلى آخرها؛ لكونها تجربة واحدة، مهما تعددت المراحل وتنوعت، بل مهما اعتورها من تراجعات.

إن من المحزن أن الخيار التنويري لم يعد هو الخيار الحاسم؛ مع أنه كان هو الخيار المطروح على الوعي العربي في إبان لقاء الآخر الغربي، خصوصاً في المراحل الأولى. إن هذا الخيار جرى وضعه ـ فيما بعد ـ في دائرة الاتهام، ومن ثم جُيّش الوعي لمحاربته، بوصفه خيار الآخر المكروه، وليس خيار الأنا المتنرجسة. ولقد كان محاربو التنوير ـ ولا يزالون ـ أحد هؤلاء الأربعة أو جميعهم:

1ـ تـقليدي، تعود أن يتعامل مع الأشياء والأفكار بنمطية بلهاء، تريحه من عناء التفكير المبدع، واستحداث الأنظمة والأطـر المعرفية لواقع جـديد ومعرفـة مغايرة. هـذا التقليدي عندما يفاجئه خطاب التنوير، فإن تعامله معه ـ وهو التعامل الطبيعي هنـا، وإن كان ليس هو الصحيح ـ لن يكون أكثر من رفضه جملة وتفصيلاً، والهروب منه ومن الواقع إلى غياهب التراث؛ ليستلهم منها عالماً آخـر، عالماً مختـلفاً عن واقعه المهين وعن خطاب الآخـر المريب!.

وإزاء هـذه الحال (التـقليدية) التي يختنق الوعي في مستنقعها، وفي الوقت نفسه لا يرضى بها بديلاً، حاول بعض دعاة التـنوير، الدخول إليها من زاوية أخرى، زاوية مخاتلة (غيـر تنويرية) تزعم أن قيم التنوير ـ بل منجزاته ـ كانت مكنونة في التراث العربي القديم، وأن العبء الذي يجب أن يضطلع به المثقف المعاصر، هو أن يقوم بالبحث عن قـيم التنوير في تراثنا، ومن ثـم الزعم بأنها من صميم قيـمنا، سرقها مـنا الغرب الآثـم على حين غفلة من الزمن!!!، فنجح بها في إقامة حضارتـه الشوهاء!!!.

لا شك أن هذه التلفيقية في مجملها عملية عبثية لاعلمـية، تنتكس بوعي الأمة، وتدخلها في التيه التي لم تخرج من سراديبه بعد!، فضلاً عن كونها ممارسة لا أخلاقية في التعاطي مع الشأن العام، عندما تتعامل معه على هذا المستوى من الخداع.

من الواضح ـ بعد هـذا التعـولم الإجباري ـ أن الوعي الجماهيري بدأ يفضح مثل هـذه اللعبة التي تغازل وجدانه لا عقله، بل تفترض فيه الغباوة ابتداء، وأنه أخذ ينعتـق ـ قدر ما يسمح به سياقه ـ من إسارها. لكنه بدل أن يوجه وعيه تلـقاء الشمال الغربي ـ جغرافياً ـ حيث الحضارة الحقيقية المتجسدة على أرض الواقع، توجه تلـقاء الماضي ـ تاريخياً، لعله يجد فيه ما يغني. ومع طول البحث والتنقيب؛ إلا أنه لم يـجـد. . .!؛ لأن التاريـخ لا يختصر الجغـرافـيا ولا يقوم مقامها. وهـذا التقليدي هـو ـ في أكثر الأحيان ـ من عموم الجماهير، أي إنه يتعاطى مع الأفكار والوقائع تبعاً لما تمليه روح الجماعة التي ينتمي إليها، دون تأمل ومساءلة فاحصة لهـذه الروح. وبهذا فالانعتاق لن يكون انقلاباً على الوعي، وإنما هو تأمل فيما هـو خارج حدوده، وهذا أثره على المدى القريب محدود.

2 ـ المتعصب الفكري. وهـذا ـ في الغالب ـ يكون قد نشأ على منظومة منغلقة وتشرب أفكارها وآمن برؤاها، حتى أصبحت تلك الرؤى التي يعاين بها الواقع المعاصر، بكل ما فيه من عقائد وإيمانيات لا تقبل الجدل، ومنها الموقف من الآخر ذاتاً وفكراً. ومن الواضح أن هـذا ليس كالتقليدي الامتثالي الذي يؤتى من قِبَل كسله العقلي وانسياقه للاجتماعي، وإنما يؤتى هذا من قبل تربية متأدلجة طويلة الأمد، تسحق الوعي الفردي وتشل قدرته الفطرية على النقد، وكل ذلك في سبيل ترسيخ التقليدية / السلفية الوعي العام.

وإذا كان المتعصب ينشئ مقولاته على نحو ما، ويظهر في مظهر المفكر فيما يبديه من جدل وخصام في مضمار المنافحة عن تياره الخاص أو مذهبه الذي ينتمي إليه، فإنه في الحقيقة لا ينطق عن نفسه ابتداء، ولا يفكر في ذاته، وإنما ينطق بلسان مجتمعه الصغير ومنظومته المؤطرة، ويفكر بواسطة مقولات تلك المنظومة ورؤاها العامة، بل، قد يردد في أكثر الأحيان مقولاتها بالنص، دون اعتبار للسياق الاجتماعي والفكري الذي يطرح فكرته من خلاله.

3 ـ الجاهل بالعائد التنويري. فقد يعادي بعض الناس التنوير لأن عائده الإيجابي لم يتحقق لديهم، ومن ثم فالمغامرة التنويرية ـ في تقديرهم ـ لا ضرورة لها؛ لأن مستوى الربح المتوقع لا يفي بها ـ بزعمهم ـ، وذلك ناتج من كون قراءة التاريخ وتحولات المعاصرة ليست واردة في برامجهم الحياتية. ومع أن نتائج الزمن التنويري الأوروبي تلج ـ بقوة ـ أدق التفاصيل في حياتنا المعاصرة، إلا أن توافر (المنتج) الحضاري ينسي حقيقة غياب الحضارة، بل قد لا يفهم مستهلك المنتج الحضاري من الحضارة إلا هـذا المنتج المادي الذي بين يديه؛ لأنه الشيء الوحيد المحسوس.

4 ـ وبعـد هـذا كله، لا شك أن هناك سبباً موضوعياً للارتياب بالتنوير، وهو سبب يعود إلى ملابسات التنوير العربي وظروفه الخاصة، وليس إلى الأصل التنويري في صورته الغربية.

إن التنوير العربي الذي تلبس بهذه الصفة (التنوير) لم يكن قادراً على اكتساب ثقة الجماهير، ولم يكن تعاطيه مع مؤسساتها وقيمها على مستوى المهمة المنوطة به. كان

التنوير العربي ـ غالباً ـ على الضفة الأخرى للديني، مع أن بداياته (الطهطاوية)، حتى عشرينيات القرن العشرين، كانت متواشجة مع الديني. لكن بدأ الانحسار والصدام منذ العشرينيات في القرن المنصرم حتى البدايات الراهنة للتنوير المهموم بالديني، والذي يظهر في أكثر من مشروع. هذا التنوير الراهن يقف في الوسط بين التطرف الإسلامي أو الانغلاق السلفي وبين التنوير الذي يرفض الاستثناء فيما يستلهمه من قيم التنوير الأوروبي.

إن هذه الحال التي تأبى ـ في سياق فعلها التنويري ـ أن تضع الاعتبار للديني، ولو وفق أوسع القراءات انفتاحاً، حال تستقطب الارتياب بها وبأطروحتها استقطاباً، وتعزل نفسها ـ بقوة ـ عن الجماهيري الذي له الدور الحاسم في النهاية. وقد لاحظ بعض دعاة التنوير سلبية هذا الرفض للاستثناء في القيم التنويرية، مع أنها تخضع في أي مجتمع للاستثناء. يقول جلال أمين، أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية في القاهرة: "الحقيقة أن دعاة التنوير في بلادنا كثيراً جداً ما يرفعون شعارات حرية التعبير والتسامح مع الرأي الآخر وكأن كليهما يجب ألا يرد عليه أي قيد. فيدافع كثيرون مثلاً حق الكاتب في التعبير عما يشاء، دون أن يكلفوا أنفسهم عبء قراءة ما كتبه هذا الكاتب، بافتراض أن حرية التعبير مطلقة، وأن تقييدها يضر في جميع الأحوال بالمجتمع. وهم كثيراً ما يبدون ترحيباً حاراً ويحتفلون بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالنقد والتهكم، حتى في الحالات التي يخلو العمل فيها من أية قيمة فكرية أو فنية تذكر. . .إلخ "(قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. مجموعة مفكرين، ص 73)[1].

وبعيداً عن الاتفاق أو الاختلاف مع جلال أمين في هذا التوصيف، يبقى التنوير العربي الذي تحدث عنه موضع تهمة. وبقدر ما يعود الاتهام إلى جهل المتلقي (المستريب المتهِم) بأبعاد الأطروحة التنويرية، يعود إلى الصورة التي يتراءى بها التنوير العربي لمجتمعه، بما في تفاصيلها من دواع تعزز حجج ذوي الارتياب بها، وتمنح أعداء التنوير أكثر من فرصة لإدراجه في قائمة الاتهام.

---

(1) مركز دراسات الوحدة العربية.

وللخروج من هذا المأزق، أي من كون التنوير الذي يستلهم التجربة الأوروبية ضرورة ملحة، وكون الوعي الجماهيري نافراً من هذا التنوير، فإن التعويل على القراءة المنتِجة (الإيجابية) للتنوير الغربي؛ باستصحاب المكون الإسلامي كفاعل ومنفعل بالآخر، هو الحل الذي يمنح التنوير قبولاً، شرط ألا تكون المراهنة على استجابة جميع أطياف الإسلامي، فبعض تلك الأطياف ستبقى متطرفة وستموت على مِلّة التطرف.

إذن، أمام الفاعل الإسلامي مسارات كثيرة للفعل التنويري، ولأن يكون شجاعاً في ذلك بما يتطلبه الظرف الآني، وإلا تقدمت ـ بفعل الواقعي وزخمه ـ خيارات أخرى، خيارات يبقى ـ بسببها ـ الفصام النكد بين ما يكون وما نريد أن يكون. وإذا كان الخديوي إسماعيل قد طلب من علماء الأزهر في أواخر القرن التاسع عشر وضع قوانين للواقعي مستمدة من الشريعة؛ كي يستغني بها عن القانون الفرنسي، فلم يقدموا على هذا التقنين (تورعاً) فإن كثيراً من أحوالنا ليست ببعيدة عن ذلك الحدث الفارق بصورة أو بأخرى، والنتائج قد تكون متشابهة، إن لم تتطابق.

إن الأمة اليوم ليس لديها الوقت الفائض عن الحاجة، لتخوض تجارب عبثية، وتمارس شعارات جوفاء، تداعب الوجدان وترضي الغرور، بينما جدواها (= الشعارات) على الواقع معدومة أو عكسية كارثية. أمامنا الآن تجربة حية، واضحة المعالم لقارة كانت تعيش عصور الظلام، فتحولت من التخلف المريع إلى التقدم الباهر، فلا نضيع الوقت في دعاوى العوربة والأسلمة التي إنما صُنعت للاستهلاك الخطابي. لقد قال امرؤ القيس ـ وهو العربي الصريح ـ مؤمناً بضحالة الفعل العربي، وجدوى الفعل الرومي (الغربي) في ذلك الزمن الغابر، ولكن في سياق مغاير:

ولو شاء كان الغزو من أرض حِمْيرٍ ولكنه عمداً إلى الروم أنفرا

2 ـ 9 ـ الدين: الوظيفة والتوظيف. الإسلام نموذجاً

يحتفظ الدين بوظائفه الأساسية، حتى في تلك المجتمعات التي تراجع فيها الدور الإيديولوجي للدين؛ فأصبحت تبدو وكأنها مفصولة عن (القيمة) في تمظهرات الفعل الاجتماعي في بُعديه: الخاص والعام. الدين (بالفهوم العام للدين الذي تصنعه حالة التّديّن ولو بدين بشري) يحضر حتى في حال غيابه، لا كقوانين أو كممارسات

إجرائية، كما هو حاصل في المجتمعات ذات التدين الصريح، بل كمُوجّه للضمير العام، الذي يمنح المعنى لـ(الأشياء)، ومن ثمَّ يمنح المعنى لطريقة التعاطي معها. وهو المعنى الذي سيتحوّل إلى قانون يُؤثر في مجمل سلوكيات الإنسان.

وظيفة الدين هي، في أصلها، صناعة قانون داخلي؛ للسيطرة على ما يستحيل على القانون الخارجي التحكم فيه. طبعاً، هذا لا يلغي دوره في صناعة القانون الخارجي، ولا التأثير فيه صراحة أو ضمناً. لكن، تبقى الوظيفة التي لا يشاركه أحد في أدائها، هي كونه يمارس، أو يحاول أن يمارس، تنظيم الذات من الداخل، وتحديد خياراتها، بما يتجاوز بها حدود (الخير الخاص) إلى فضاء (الخير العام).

الأصل في الوظيفة الدينية (والكلام هنا عن الدين بوجه عام) أنها ذات طابع تحريري. الارتباط بالمتعالي والغيبي، الخضوع المطلق للمتعالي، في مقابل التحرر من الخضوع للحاضر والمشاهد والمباشر، كل هذا يحرر الإنسان من كل صور التراتبية الاجتماعية، بل من ضرورياتها الخانقة. هذا هو الأصل. لكن قد يجري توظيف الدين في الاتجاه المعاكس لوظيفته؛ فيصبح أداة لقمع الإنسان وسحقه، ولتعبيد الإنسان للإنسان، ولشرعنة قتل الإنسان للإنسان، ولتبرير استغلال الإنسان للإنسان، أي لصنع تراتبية يرفضها ذلك الخضوع المطلق للمتعالي، الذي يُفترض أن يخضع له الجميع (المقصود: جميع المنتسبين إلى الدين = أي دين) على السواء.

لقد جاء الإسلام ليمارس وظيفته الدينية. وقد مارسها بأكبر قدر من النجاح على مستوى الإمكانيات البشرية. لقد قامت تعاليم الإسلام وإرشاداته بصناعة وتوجيه بوصلة الضمير في الاتجاه الإيجابي عند أتباعه (= المسلمين). كلنا نعرف أنه قد تحقق كثير من النجاح في هذا المضمار، وكان من المتوقع أن يستمر هذا النجاح؛ لولا الانقلاب على تعاليمه بعد سنوات قليلة من وفاة صانعه: الرسول الأعظم ـ صلى الله عليه وسلم ـ، حيث جرى بعد ذلك توظيف الإسلام بكل نجاحاته الأولى لخدمة غايات غير دينية، لخدمة غايات دنيوية تتعارض مع وظيفة الدين؛ فحدث ما حدث من تشوهات لا تزال آثارها واضحة في الضمير الإسلامي العام إلى اليوم.

يمكن استشفاف ملامح المعركة التي دارت بين قوة الدفع الكامنة في الدين

الإسلامي ذاته، والتي تحاول أداء الوظيفة الدينية على أفضل ما يمكن، وبين المشاريع الإيديولوجية التي كانت تسعى لاهثة في مضمار توظيف الدين لمصلحتها. أي إنه جرى توظيف الدين لخدمة مطامح ومطامع خاصة، ولو أدى ذلك إلى تشويهه بتطعيمه بالخرافات والأساطير، أو بمقولات العنف والإلغاء، وفي الوقت نفسه جرى، بقدر غير قليل من المكر، منعُ الإسلام من أداء وظيفته الأساسية كدين.

في سياق قراءة واقع الإسلام بين الوظيفة والتوظيف، يمكن ملاحظة أن توظيف الإسلام تم من زاويتين:

الأولى: استغلال شعاراته ومُثُله العليا ومقدساته استغلالاً مباشراً من أجل الحشد والتبرير والتطويع. وقد تم هذا من قِبَل جميع أطراف النزاع الإسلامي. وهذا النوع من الاستغلال ليس غريباً، بل هو نوع من الاستغلال الذي يتعرض له أي دين، وخصوصاً بعد غياب الجيل المؤسس.

الثانية: استغلال حقيقة أن الإسلام في حال تمدده وانتشاره، كان متزامناً مع تكوّن الدولة / الأمة، التي تجلى الإسلام في الواقع من خلالها. أي إن حضور الإسلام في الواقع كان متزامناً مع (حالة البناء) التي كانت تعيشها الأمة به. وهذا يعني أن شروط بناء الواقع، بناء الأمة، بناء الدولة، فرضت نفسها على الدين، وطالبته بما يتعارض أحياناً مع وظيفته كدين. وهذه المطالبة التي فرضها زخم الواقع بكل شروطه، كانت في جوهرها ممارسة مستمرة لتوظيف الدين.

حالة التوظيف هذه استمرت قروناً طويلة. ولهذا فقد كان الخطاب الديني الإسلامي يتكوّن تحت وقع متطلبات الواقع الذي لم يكن إلا ميداناً للصراع والاحتراب ومحاولات تحقيق الذات على المستويين: الخاص والعام.

هذا يختلف عن حال معظم الأديان. فالأمم التي اعتنقت الأديان الكبرى المؤثرة في عالمنا اليوم، كانت قبل اعتناقها أديانها قد تكونت في الواقع كأمة وكدولة، أي إن الدين لم يأتِ ليصنعها كأمة، بل اعتنقته لحاجات أخرى، هي حاجات دينية في خطها العام. بينما الإسلام رافق رحلة التكوين، مما جعله يتعرض للتوظيف منذ بدايته. ولا

شك أن هذا التوظيف أدى إلى كثير من التحوير في الخطاب الإسلامي، كما أدى إلى تحجيم دوره الوظيفي كدين من جهة أخرى.

هذا لا يعني أن الأديان الأخرى لم تتعرض لهذا التوظيف الذي يستحضر ـ بالضرورة ـ التحوير، بل لقد تعرضت تلك الأديان أكثر من الإسلام لاستحقاقات التوظيف. لكن، كون تلك الأديان قد جرى توظيفها من قِبَل أمة قد اكتمل بناؤها في الواقع من قبل؛ يجعل من السهل التمييز بين الخطاب الديني في مرحلة ما قبل التوظيف، والخطاب في مرحلة ما بعد التوظيف. ولا شك أن هذا يختلف عن حال الإسلام الذي اندمج فيه الفعل الواقعي / التاريخي بالديني، إلى درجة أن أصبح الترتيب الزمني لرؤساء الدولة الإسلامية الأولى (= الخلفاء الراشدين)، الذين تم اختيارهم بما يشبه الاستفتاء العام، ترتيباً عقدياً، أصبح الفعل الزمني عقيدة دينية تدخل في صميم الاعتقاد!.

ومع كل ما حدث من توظيف للإسلام عبر تاريخه الطويل، مما أدى إلى تحجيم وظيفته كدين، فإن استغلاله اليوم أصبح استغلالاً علنياً إلى أبعد الحدود. نعم، قد لا يكون التحوير الذي سيخلفه هذا الاستغلال بحجم ما حدث في التاريخ من تحوير، وذلك لأسباب كثيرة، لكن، يبقى أن صراحة هذا الاستغلال، وما يحمله من استغفال، وتقبل كثيرين لما يجري رغم وضوح وانكشاف عملية الاستغلال، فضلاً عن دعمه من قبل بعضهم، كل ذلك سيجعله أشد خطراً، لا على الإسلام ذاته، بل على جماهير المسلمين المستهلكين لخطاب الاستغلال.

اليوم، أصبح الإسلام وشعاراته ورقة رابحة أكثر من أية ورقة أخرى، ولم يعد الفاعل السياسي هو الفاعل الوحيد، بل ولا الفاعل الأبرز الذي يمارس التوظيف. لقد تم وضع الإسلام كبضاعة تجارية رابحة؛ فأصبحت البضائع والخدمات، فضلاً عن الوسائط الإعلامية، تربح باسم الإسلام، وعلى حساب الإسلام. ولاشك أن هذا ينقل الإسلام من وضعه المفترض كدين فاعل مُوجّه إلى الضمير العام، إلى مجرد أوراق مالية مضمونة، يجري التلاعب بها بلغة التجار الاحتكاريين. وهذا الفعل لا يفتك بالدين فحسب، وإنما يفتك ـ أيضاً ـ بوعي أتباعه من المسلمين الذين يقعون فريسة لهذا الاستغلال والاستغفال.

2 ـ 10 ـ إشكالية الأسلمة. . . أسلمة الإعلام نموذجاً

منذ الوعي بالزمن الحداثي، والإسلاموي ـ كغيره ـ يحاول الانعتاق من واقعه المأزوم حضارياً، ويطرح رؤيته إلى واقع بديل يقترحه، وفق ما تمليه عليه إيديولوجيته الحركية التي يصدر عنها. وفي كل مرة يحاول أن يتقدم خطوة إلى الأمام، تزداد نقاط التأزم لدية بمقدار عدد الخطى التي يخطوها، أو يحاول أن يخطوها؛ لأنه لا يحاول اختراق هذا الواقع، وإخضاعه للشرط الحضاري، بقدر ما يحاول القفز فوقه، وإبقاءه على حالته الأولى.

ولا شك أن الإسلاموي يعي ـ بعمق ـ عجز العالم الإسلامي المنتمي إليه حضارياً عن المشاركة الفاعلة في الحضارة المعاصرة، ويدرك ـ دون عناء ـ أن هذا العالم الإسلامي ـ وهو منه بالدرجة الأولى ـ لا يملك إلا أن يقف فاغراً فاه أمام معجزات الحضارة المعاصرة. وإزاء هذا الوعي العميق بهذا العجز عن إنتاج التقنية المتطورة من جهة، وإزاء حاجته، وتهافته الذي يكاد يكون هوساً بهذه التقنية المتطورة، يجد نفسه في حالة لا يحسد عليها من القهر والإحباط.

إن كل ممارسة إنسانية متألقة في سماء الوعي الإنساني، وكل اكتشاف حديث، وكل منتج تقني باهر، يذكر الأنا بتفوق الآخر عليها، ويكشف لها ـ على نحو واضح ومحسوس، يعيه الصغير والكبير، والعالم والجاهل، ومن يريد أن يرى ومن لا يريد ـ عن عجزها، وعن سلبيتها الحضارية المروعة. وهذه الحال، تقودها ـ بالضرورة ـ إلى ممارسة أنواع من السلوك الخاطئ، التي لا تعدو كونها هروباً مرضياً من الإشكال الحضاري الذي تواجهه. ومن ثم، فهي ممارسات لا تسهم في حل هذا الإشكال، بقدر ما تعمقه، وتزيده تعقيداً.

ولو أن هذ الحال مجرد إحساس حاد بتفوق الآخر الغربي على الأنا الإسلامية، وعجز وفشل هذه الأنا عن مسايرة ذلك الآخر حضارياً، لكان في ذلك ما يكفي لصنع ثقافة مأزومة. ولكن، هذه الحال التي تواجهها الأنا، يكتنفها احتياج شبه كلي، من قبل الأنا إلى الشهادات (= المنتج التقني المتطور) التي تحكي تفوق الآخر عليها. بل هو أمر يتجاوز الاحتياج إلى ولع وهيام بهذه الشهادات التي تجرحها في أعمق

أحاسيسها، في نـرجسيـتها. ولا شـك أن هذا الاحتياج، وهذا الـولع يعني اعترافاً واقعـياً ـ لا ينفع معه الإنـكار النظري ـ بـذلك التـفـوق الحضاري.

إذن، هناك منتج تـقني، يحكي بلسان الحال الذي لا يكذب، عن حضارة متفوقـة. وهناك احتياج إلى هذا المنتـج التقني؛ يفرضه واقع العجـز عن إنتاجه، أو العجز عن إنتاج ما يغني عنـه. وهناك ـ إضافة إلى هذا وذاك ـ كره عميـق لا ينـكر، لصاحب تلك الحضارة، ومنتج تلك التقنية المتطورة. فماذا بوسع الأنـا المتأسلمة أن تـفعـل للخـروج من هــذا كله؟.

لم يكن أمام الإسلاموية خصوصاً، إلا أن تسعى لأسلمة المنجز التقني الذي تسعى إلى تفعيله في واقـعها. وإذا كان هذا قد تم لها بسهولـة؛ لأنـه لا يعدو كونه ممارسة ساذجة، أشبه ما تكون بتغيير الأسماء، فإن أسلمة ما استجد من أنماط الحياة التي تأخذ طابعاً ثقافياً، لـم يكن بالسهولـة التي تمت بها أسلمة التـقني؛ لأن منح الفكر والفنون وأنماط السلوك الإنساني هوية محددة، ليس بالعمل السهل، بحيث يمكن أن تقوم به (ذوات ثـقـافية!) اعتادت الحفظ والترديد فحـسـب. كما أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا في أمد زمني طـويـل، يسمح بتضافـر المـؤثـرات الثـقافـية، صغيرها وكبيرها، ما خفي منها ومـا ظهـر.

ولأن الأسـلمة ـ ولو في الظاهـر على الأقـل ـ قد أشبعت شيئاً من غرور الأنا، وحفظت لها توازنها النفسي، ولو عن طريق خداع الذات، فقد أصبح الهوس بالأسلمة ظاهرة يهرع إليها الإيديولوجي الإسلاموي، على تعـدد أطيافـه، وتباين حراكـه السياسي. وبهذا جرت محـاولات ومحاولات، لأسلمة كل مظهر حياتي مهما كان محايداً، وأصبح هـذا السلوك دلـيلاً على صدق التوجه الإسلامي، وعمق الوعي بحـقيـقة الإسلام!.

ومع سذاجة تلك المحاولات، وكونها تكشف عن وعي بسيط، يأخذ طابع المباشرة في رؤيته إلى الوقائع، فإنها ـ وهذا وهو المهم هنا ـ تكشف عن أمر خطير، ينطوي عليه ممارسوها، من حيث وعيهم بالأشـياء والظواهر. إن الأسـلمة تفترض ابتـداء، نوعاً من التباين، إن لم يكن نوعاً من التضاد، بين الإسلام والشيء الذي يراد

أسلمته، أي إنـه ـ بالضرورة ـ لا إسلامي قبل أسلمتـه، ولو كان تـقـنياً، أو ممارسة حياتية محايدة، استلهمت معالمها من الآخـر. إن كل هذا لا بـد من أن يـؤسلم، لا بد أن يدخـل في الإسلام، وإلا رفـض وحورب، أو على الأقل تـم تجاهـله.

إن الخطورة في كل هذا، أنه يكشف عن إحساس غائر في اللاوعي، أن ما لم ينتم إلى الأنا فهو مرفوض، بصرف النظر عن طبيعته، مرفوض في اللاشـعور، ولا يمكن أن يقـبل؛ ما لم يتم إدراجه في خانة الأنا بـ(أسلمته). وإزاء ذلك، هناك شعور واع بالحاجة إلى هذا المرفوض. ومن هنا، تصبح الأسلمة ضرورة للأنـا؛ كي تحل تأزمات العلاقة بينها وبين مخرجات الحداثة، التي ترفضها جملة وتفصيلاً!، ولكنها لا تستطيع الاستغناء عن منـتجـها التـقـني.

إنه رفض غير واع للمعاصرة؛ لأنها تعكس هوية الآخـر، وهياماً غير مبرر بالماضي المتخيل أو الواقعي. وليس هذا السلوك الذي تمارسه الأنـا في علاقتها مع مخرجات الحضارة المعاصرة، إلا تعبيراً غير مباشر عن ذاك الرفض وعن هـذا الهـيام.

وإذا عرفنا أن التطور في الإعلامي قد حقق قفزات نوعية، منذ بداية الطباعة إلى هذا العصر الفضائي، فإن تعامل الأنـا المتأسلمة مع هذا التطور ـ وخصوصاً مع صوره الأكثر حداثة ـ يعكس أزمـة ادعاء الأسلمة، وحيـرة الإسـلاموي في علاقته مع العصر ككـل. وليـس ازدياد نسبة الفشل في التعامل مع الظاهرة، اطراداً مع ازديـاد نسـبة حداثتها، إلا تأكيـداً على أن هناك أزمة في وعي الإسلاموي، أزمة تتمحور حول وعي الإسـلاموي بالحداثـة.

لقد تم رفض طبع الكتب الدينية، في المرحلة الأولى (= العثمانية) التي شهدت استيراد المطبعة كآلية إعلامية حديثة. وكان الموقف من المذياع، من قبل المتأسلم التقليدي خصوصاً، موقف الرفض، أو التردد في أحسن الأحوال. أما موقفه السلبي من التلفاز، فما زالت أصداؤه تتردد على أكثر من لسان. ولكن الذي يهمنا هنـا، أن الموقف من كل هذه التطورات ـ مع ملاحظة أن مشاركة الإسلامي تأتي متأخرة دائماً، وفي الوقـت الضائع غالباً ـ أصبح لا يعكس ممارسة الأسلمة وتأزماتها على تلك الدرجة من الوضوح التي يعكسها الإعلام الأكثر حـداثة (= الفضائيات، الإنترنت)؛ لكونها فرضت حضورها

في الوقت الذي بلغت الأسلمة ـ كممارسة ـ قمة رواجها. مما يعني أن الإسلاموي سيؤسلم ـ بجرأة يحسد عليها! ـ هذا الإعلام الأكثر حداثة، وهذا ما حدث، ولكن يبقى السؤال: كيف تم ـ ويتم ـ ذلك؟.

تم ذلك ـ وسأركز في هذه الإشارة على الفضائي، دون الإنترنت؛ لكون الفضائي عملاً مؤسساتياً، لا مكان للفردية اللامسؤولة فيه ـ بعشوائية واضحة، دون الالتفات إلى الشروط الموضوعية الأولية، التي يجب توافرها فيمن يحاول التعامل مع هذه التقنية الحديثة، خصوصاً إذا كان يدخل فيها لا كترويحي، وإنما كفاعل ثقافي بالدرجة الأولى. بينما الشرط الثقافي على وجه الخصوص، هو الأكثر غياباً في الفضائيات المتأسلمة.

ومن خلال تأمل هذه الفضائيات المتأسلمة، التي تحاول حل إشكالية الثقافة الإسلامية ـ إسلامية وفق تصور ما ـ في تعاطيها مع هذه التقنية الحديثة، يتضح ما يلي:

1ـ لم تستطع هذه الفضائيات المتأسلمة أن تفهم أقل القليل من بدهيات الممارسة الإعلامية، التي لا إعلام بدونها، مهما كانت المبررات، وأهمها: تجنب الترويج لأحادية الرأي والرؤية؛ لأن من طبيعة الممارسة الإعلامية، أنها تحكي الواقع ـ موضوع الاهتمام ـ كما هو في أطيافه كافة. ولا يمكن أن يكون هناك ممارسة إعلامية ـ وإن ادعت ذلك ـ يجري فيها تجاهل الرؤى الإسلامية الأخرى، التي نظن ـ ونحسن الظن هنا ـ أن المشاهد لم يقتن هذه الوسيلة إلا لفتح آفاقه عليها.

إن الإعلام ـ لا كما أريده كإسلاموي متأدلج، وإنما كما تحكم به طبيعته ـ وسيلتي لأعرف عن الآخر، بقدر ما أعرف عن الأنا. وليس الآخر هنا اللاإسلامي فحسب، وإنما هو ـ أيضاً ـ الإسلامي المختلف معي في الرؤى، وفي وسائل النهوض بالإسلامي. أما إذا كان الإعلام مجرد مرآة يعكس فيها صورتي كما أريدها وأتمناها، فلا أظن أن لذلك قيمة لدى من يمتلك أبجديات الوعي، وأدنى مستويات الهم النهضوي.

ومن العجب أن يغتر البعض بما يراه على شاشات هذه الفضائيات المتأسلمة،

مما يظنه (حواراً) وهو لا يعدو كونه ترديداً للصوت الواحد، ولكن بنبرات مختلفة، في علوها وهبوطها فحسب، كي توهم المشاهد بالاختلاف والتنوع، بينما الاتفاق وأحادية الرأي هما جوهرها الذي تصدر عنه، فهي حوار(اللاحوار). تدل على ذلك طبيعة المواضيع المطروحة، والهوية الثقافية الدقيقة لضيوف البرامج، وطبيعة الأسئلة المطروحة، أو المسموح بطرحها، وكيفية إدارة الحوار التي تؤطر الحوار وتخنقه، بدل أن تفتح له الطريق، ليأخذ مساره الطبيعي.

2 ـ يلاحظ أنه كلما كانت الفضائية المتأسلمة تدعي العمق في المعنى الإسلامي، كانت أشد ترويجاً ـ على نحو مباشر أحياناً، وغير مباشر في أكثر الأحيان ـ للرؤى المتشددة. ولا شك أن في هذا إجحافاً بالرؤية الإسلامية ذاتها، إذ توحي هذه الممارسة بأن التشدد أو التطرف ملازم للإسلام كدين، وأن المرء لا يسعه إذا أراد أن يفعّل إسلاميته إلا أن يصدر عن هذه الرؤى المنغلقة وأمثالها.

وإذا أدركنا أن هذا الإعلام أحادي في طرحه ـ كما سبق عرض ذلك ـ أدركنا خطورة هذا الترويج لفهم متشدد في وسيلة إعلامية شعبية؛ لأن هذا التشدد لا يطرح بوصفه خياراً من بين خيارات متعددة، وإنما يطرح بوصفه الخيار الأوحد الذي لا نجاة لأحد إلا باتباعه واطراح ما سواه.

إذن، أحادية الرأي من جهة، وكون هذه الأحادية متشددة من جهة أخرى، كل ذلك سيؤدي ـ حتماً ـ إلى صنع وعي متطرف في رؤاه، لا يمكن التحكم ـ مستقبلاً ـ في مستوى تطرفه. ولو لم يكن من نتائجه المتوقعه سوى أن يشيع نوعاً من التسلط الاجتماعي ـ يتماهى مع هذا الوعي المتطرف ـ بحيث يقلص من مساحات الحرية، ويسعى إلى إخضاع المجتمع المتنوع لمفاهيمه الخاصة، لكان حرياً أن يتم التعامل معه في منتهى الحذر، وبأقصى درجات التوجس والارتياب.

3 ـ التجربة الإعلامية المتواضعة، في أغلب جوانبها، هي السمة الغالبة على برامج الفضائيات المتأسلمة. فصناعة البرامج والإعداد لها وإخراجها، يتم كل ذلك بكوادر ونفقات مادية في منتهى التواضع. ولا شك أن هذا ينعكس على الرسالة الإعلامية، حتى في محتواها المعنوي الذي يراد تسويقه.

ويزداد الأمر سوءاً، حينما يكون هذا التواضع الإعلامي موجهاً إلى من هم في

سن الطفولة، أو في البرامج التي ينظر إليها كمجرد برامج ترويحية، بينما هي بالضرورة تشكل وعياً ما، سواء شعر بذلك صاحب الرسالة الإعلامية ومتلقيها أم لم يشعر، فهو هنا وعي سلبي؛ لسلبية الرسالة الضمنية التي تحملها برامج الطفولة أو الترويح، وهي ضمنية كامنة في حوامل الرسالة ذاتها، أي في طبيعتها، لا تنفك عنها بحال.

4 ـ وأخطر هذه الأمور، وأجدرها أن يولى عناية خاصة، تسطيح الوعي الذي ينتج من الخطاب العام لهذه الفضائيات. فالمستوى العلمي الثقافي الذي يجري ترويجه لا يرقى إلى مستوى أن يضطلع بمهمة صياغة وعي جديد للأمة، تواجه به إشكالياتها المعاصرة، خصوصاً وأن طموحها يأخذ في هذا الاتجاه.

إن الخطاب الثقافي لهذه الفضئيات المتأسلمة، ينم عن قصور معرفي حاد، خصوصاً فيما يتعلق بإشكاليات المعاصرة. كما أنه خطاب ثقافي يفتقد الممارسة النقدية، وهي الشرط الجوهري لأية ممارسة ثقافية، أياً كان نوعها، وبافتقاد هذه الممارسة النقدية يفتقد الخطاب صفة الثقافة، ويصبح قابلاً لأن يوصف بأي شيء، إلا أن يوسم بالثقافي.

إن الطرح المتسطح ثقافياً، والمفتقر إلى بدهيات الممارسة المعرفية، وإن تماهى مع المعنى الإسلامي، فإنه في الحقيقة يعمل ضد مصلحة المعنى الإسلامي، دون أن يشعر بذلك. إنك حين تمنح هذا الخطاب المتهافت صفة الإسلامية فإنك تضر بهذه الصفة التي تريد تعزيزها، ولا يمكن أن يتحول الخطاب من طبيعته المتهافة إلى طبيعة أخرى، لمجرد أن يتمسح بالإسلام.

وجزء كبير من إشكالية خطابنا الإسلامي المعاصر، أنه يتكئ على إسلاميته فحسب، ويريد أن تكون هذه الإسلامية جواز مروره إلى عقولنا وقلوبنا، حتى وإن كان في منتهى التناقض والتلبس بالعاطفي. ومن المؤسف أننا نتعامل مع هذا الخطاب بهذا الجواز المزور، ولا ندرك حجم الإساءة التي نوجهها إلى ديننا الإسلامي، بتفاعلنا مع هذا الطرح المتسطح ثقافياً، فإلى متى يسهل خداعنا بمجرد رفع راية الأسلمة؟!.

إن العاقل لو تأمل ـ بعمق ـ لوجد أن كثيراً من الفضائيات التي لا يرضى مضمونها لأبنائه وأسرته ـ وهو محق في ذلك ـ أقل ضرراً ـ وخصوصاً على بنية الوعي ـ من هذا الخطاب الذي تطرحه هذه الفضائيات المفلسة معرفياً، التي لا يظهر ضررها إلا بعد فترة زمنية قد تطول، مما يجعلنا نركن إلى الاطمئنان، ولا نحس بحجم الإشكال. ولا أقول في هذه الحال إلا: أرى خلل الرماد وميض جمر.

الفصل الثالث

3 التنوير بين الحضور والغياب

3 ـ 1 ـ التنوير مُتّهماً

مضى ما يناهز القرنين من الزمان على بداية الحركة التنويرية في العالم العربي؛ منذ بدأ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي رحلة التنوير، الذي كان يخضع ـ تبعاً لظروف المرحلة، ومكونات الفاعل التنويري ـ للمنحى الإصلاحي، بدل المنحى العقلاني الخالص. ورغم كل هذه السنوات، ورغم تعدد وتنوع التيارات التنويرية، إلا أن هناك حقيقة مؤلمة، لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، وهي أن التنوير لم يحظ بالاستجابة الجماهيرية التي ترجح كفته على تيارات التقليدي؛ رغم رواجه النسبي في بعض الفترات الاستثنائية من تاريخنا الحديث.

طبيعي أن تبقى الجماهير الأمية وشبه الأمية في صف التقليد، وضد التنوير في بداية التعرف إلى التنوير. لكن، أن يكون هذا الانحياز الجماهيري هو الغالب على روح الأمة في بعديها: العربي والإسلامي، فهذا يدل على أن هناك تصورات راسخة ضد التنوير وأعلامه، جعلت منه خصماً للجماهير في كثير من الأحيان، أو موضع إهمالها في بعض الأحيان.

ليست المسألة خطراً عارضاً، ولا (موضة) جيل من الأجيال. فالفترة التي يشغلها الخطاب التنويري، تغطي ما يعادل ستة أو سبعة أجيال. وكلها أجيال كانت الاستجابة فيها للتنوير استثناء من جهة، وانحصاراً في النخبة المثقفة من جهة أخرى. أي إن الاستجابة لم تكن جماهيرية بحال. ومن ثم، لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الفاعلية الاجتماعية التي تتحكم في تفاصيل الحراك الاجتماعي، وتصوغ مفردات

السلوك العام، الذي يكوّن ـ بمجموع عناصره ـ هوية الأمة، وروحها التي تحدد طبيعة الاتجاه.

لا شك أن الوعي السلفي، سواء في منحاه الديني، أو في منحاه الاجتماعي (وبينهما علاقة جدلية؛ لا تجعل من الديني هو الأصل ضرورة) هو المسؤول عن الرفض الجماهيري للتنوير، والانحراف عن الفاعل التنويري، لحساب التقليد والجمود، ولمصلحة الفاعل التقليدي المنتج لخطاب الخرافة التي ترضي عواطف الجماهير، والموغل في أسطرة التاريخ الذي لا تجد الجماهير البائسة في سواه عزاء لها عن واقعها، واقع التخلف والانحطاط، وعن هزائم الزعماء الملهمين!.

التيار التنويري، وفي كل زمان ومكان في العالم العربي، لم يتعامل مع الجماهير مباشرة، أو لم يُسمح له أن يبلغ رسالته؛ دون تدخل من أحد. لقد كان من قدر التنوير أينما حل، أن يقف التقليد منه موقف الخصم اللدود. وهذا طبيعي في سياق خطاب يجاهد انطفاء شعلته المقدسة؛ فيما يتوهم. لكن ـ وهذا هو المهم ـ لم تكن المواجهة بين أفراد وأفراد، ولا بين مؤسسات ومؤسسات، وإنما بين أفراد من قبل التيار التنويري، ومؤسسات تقليدية راسخة، تاريخها يمتد لعدة قرون، بحيث أصبحت البنية المؤسساتية للخطاب التقليدي، مقدسة بذاتها، فضلاً عن مضمونها ذي المنحى الرجعي السلفي.

هذه المؤسسات الراسخة في التاريخ، ومنه في أعماق وعي الجماهير التي لم تحلل منه، وبقيت ـ لجهلها ـ أسيرة جهله، أو ما يسميه علماً!، هي التي وقفت بالمرصاد لأعلام التنوير كأفراد، ولكل إجرائية تنويرية يراد لها أن تتمأسس في الواقع. وفي هذا تم توظيف كل شيء يمكن أن يفيد في كسب هذه المعركة؛ من خطبة الجمعة، إلى الاستثمار الحماسي لواقع الاستعمار المرفوض من جميع الشرائح الاجتماعية، مروراً بوَلْوَلة الأدعية وبكائياتها، وحلقات الدروشة وغنائياتها.

كيف يستطيع رجل فرد ـ كالشيخ محمد عبده ـ أن يواجه معقلاً من أكبر معاقل السلفية في العالم الإسلامي (= الأزهر)؛ بينما معظم شيوخه يطعنون في فكره، وربما في دينه أيضاً؟. وعندما يحاول توظيف قوى الاستعمار لمصلحته؛ يُصبح في خط

النار، فيتهم بأن الاستعمار هو الذي يُوظّفه لمصلحته، وليس هو الذي يوظف الاستعمار؛ مع أن التنوير ـ آنذاك ـ كان مستحيلاً دون التفاعل الإيجابي مع الوجود الاستعماري. لقد كان الاستعمار هو العدو المحتل، ولكنه كان القدوة، والمثال، والأنموذج الحضاري، ومصدر الوعي بالتخلف في الوقت نفسه. فكيف يمكن لأفراد ـ كعبده مثلاً ـ إفهام قوى التقليد ومؤسساته بهذه الحال، وإقناعها بضرورة الخروج من كهوف قرونها الوسطى، بعد طول سبات؟!.

لقد استطاعت قوى التقليد والجمود أن تحاصر التنوير في جيوب ضيقة، بحيث لا يؤثر في مسيرة المجتمع، ولا يفعل في وعي الجماهير؛ فيبقى مخلصاً لمقولاتها، وخاضعاً لرموزها وزعاماتها؛ عبر إخضاعه لجملة من المؤثرات التي تضمن تدجينه واستئناسه في حظائرها. ولتحقيق ذلك؛ قامت باللعب على أوتار المقدس؛ لتصبح الحرب (الجدل الفكري هنا) حرباً مقدسة، يخوضها سدنة التقليد، ومن ورائهم مسلوبو الإرادة من الجماهير الغائبة والمغيبة، لمواجهة خطاب التنوير وأعلامه.

عبر هذه الرحلة الطويلة من المواجهة، كان الجهل الذي اتسمت به شرائح عريضة من الجماهير، يخدم سدنة الخطاب التقليدي. الأمية القرائية، والأمية الثقافية ـ وهي الأخطر في هذا الجدل الفكري ـ كانت ظروفاً اجتماعية، تساعد على رواج التقليد من جهة، وعلى الجهل بالتنوير ـ والجهل داعية ارتياب ـ من جهة أخرى. لقد لوحظ أن التنوير يتقهقر في الوقت الذي يتردى التعليم، وتتراجع الثقافة؛ كخطاب في التنوع والمعاصرة.

لا يسير التعليم ـ فضلاً عن الثقافة ـ في خط تصاعدي مستمر، كما يظن كثير من المتفائلين. ولقد أشارت الباحثة المصرية: نولة درويش، في بحث لها ضمن كتاب (التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي) إلى تنامي معدلات الأمية في مصر مثلاً، ووصول الأمية النسائية في الريف المصري إلى ثمانين بالمائة، وإلى زيادة عدد المتسربين من التعليم. ونسبة الرواج التي يحظى بها الكتاب التقليدي على حساب الكتاب التنويري، أصبحت ظاهرة مقلقة، تحكي قصتها المؤلمة، إحصائيات عدد النسخ المطبوعة من هذا الكتاب وذاك.

كل هذا مؤشر إلى أن هناك علاقة بين صعود خطاب التقليد والمحافظة، وبين تراجع التعليم والثقافة عن مكانتهما كقيمة في السياق الاجتماعي العام. هل كان يمكن ـ لو كان هناك تعليم نوعي، وسياسة ثقافية تدعم التنوير وقيم الانفتاح ـ أن تصل مبيعات الكتب التي تتحدث عن الحجاب، وعن تفسير الأحلام، وإخراج الجان، وكرامات الأولياء. . .إلخ، إلى أرقام مليونية، وفي المقابل لا تصل مبيعات كتب الفكر الجاد إلى حدود الآلاف، وأحياناً دون حدود الألف الواحد.

لقد استطاع تيار التقليد والمحافظة أن يؤسس خطاباً عاطفياً، خطاباً غير عقلاني، يبعد به الجماهير عن خطاب التنوير. الجماهير قد جرى استئناسها وترويضها بواسطة خطاب مُؤسْطر، والأسطورة تخاطب الوجدان دون العقل، وتؤسس نوعاً من التلقي المشوه الذي يتبع سلوكيات ردود الأفعال العفوية. وهذا ما يحتاج إليه الخطاب التقليدي؛ ليروج مقولاته، وليشوه مقولات التنوير.

ولو نظرنا إلى تلك الكتب أو الكتيبات التي تعنون بـ(فلان في ميزان الإسلام) لوجدنا هذا الفلاني في الغالب من أعلام التنوير. ومعنى هذا أن الذي يحاكم هذا العلم التنويري، إنما هو شخص يدعي أنه الممثل الشرعي للإسلام، وأن الموضوع في الميزان شخص متهم في دينه. وليس هذا التصنيف من نوع كتب العقاد ـ مثلاً ـ كهتلر في الميزان؛ لأن الميزان هنا مطلق، بحيث يترك فرصة للجدل العقلي، ولتنوع الرؤى. بينما نجد أن (ميزان الإسلام) محدد بالإضافة. وحينئذٍ؛ فليس مجرد محاكمة فكرية، وإنما محكمة تفتيش، تجري حيثياتها باسم الإسلام.

من يتأمل كتيبات رموز من يسمى بـ(الصحوة المباركة!)، تلك الكتيبات التي يحاكمون من خلالها أفكار المفكرين العرب وعقائدهم؛ يجد أنها تحمل هذا العنوان (التفتيشي)، صراحة، أو ضمناً. ومثقفو السماع الذين يأخذون (ثقافتهم!) من أشرطة الكاسيت، أو من هذه الكتيبات الوعظية، والمطويات التحريضية، يجدونها معيناً لهم للتشنيع على دعاة التنوير؛ لأنها تلخص لهم التهم ذات الوزن الثقيل، وتخرجها في مظهر التحقيق والتوثيق. ومن ثَم، تلقى رواجها الكاسح في وسط جماهيري تعوّد هذا النوع السلبي من التلقي، الذي لا يكلفه أكثر من عناء حفظ التهم الجاهزة؛ من أجل إقامة مأدبة هجاء.

ولئن كان هذا هو حال التنوير في العالم الإسلامي عموماً، فإنه في واقعنا المحلي يعاني حصاراً أشد، ومن تهم أقسى؛ لأن الخطاب التقليدي أعنف من جهة؛ ولأن درجة تحكّم هذا الخطاب في الجماهير تكاد تكون الأولى في نوعها في العالم من جهة أخرى.

ومما زاد من ضراوة المواجهة بين التيار التقليدي، وبين الأطروحة التنويرية ـ برموزها الفكرية والعملية ـ، أن السنوات الأخيرة لدينا بدأت تأخذ المجتمع في اتجاه الانفتاح النسبي. وهذا من شأنه أن يعزز مقولات التنوير، ويدعم مواقع أصحابها، ويظهرها وكأنها خيار المستقبل، خصوصاً وأن المجتمع قد جرّب الانقياد التام للخطاب التقليدي؛ فوجد أنهم ـ دائماً ـ في صف التقهقر والارتياب بالحضاري، أي إنه ـ بعد التجربة الواقعية ـ وجد أنه خطاب فاشل؛ بدليل أن الخطوات الإيجابية في المجتمع، قد تم القيام بها رغماً عنه، أو ـ على الأقل ـ بعيداً عن مبادرته ومباركته. وبهذا أدرك مجتمعنا أن الخطاب التقليدي الذي طالما تماهى معه، هو أحد أسباب التخلف التاريخي، وأحد أسباب استمراريته؛ حتى وإن عزّ عليه الاعتراف صراحة بهذه الحقيقة المؤلمة.

الجماهير بحكم العلاقة التاريخية، وبحكم عواطفها، تجنح لأن تكون مع الخطاب التقليدي، وتتمنى لو كانت النجاة على يديه. ولكنها في الوقت نفسه تدرك ـ أو بدأت تخطو خطواتها الأولى في سبيل تحقيق شيء من الإدراك ـ أن الخطاب التقليدي لدينا، لا يمتلك أي مقوم من مقومات الحضارة، وفاقد الشيء لا يعطيه. بل على العكس من ذلك، بدأت تتضح الصورة بتفاصيلها المؤلمة، حيث تؤكد هذه التفاصيل ـ في مجملها ـ أن هذا الخطاب ينطوي على نفور شديد من العلم (العلم الحقيقي، وليست التراثيات الجاهزة التي يتم اجترارها كعلم).

هذا التزحزح الجماهيري الذي بدأ يظهر في السنوات الأخيرة لدينا، لم يجعل الخطاب التقليدي يراجع نفسه، أو يحاول التخفيف من إيغاله في التصدي لخطاب التنوير. ما حدث من هذا الخطاب التقليدي في هذه الفترة، لا يمكن تفسيره إلا بالإحالة على سيكولوجية الإنسان المذعور؛ حيث زاد من اضطرابه، ومن تشبثه بمقولاته، ومن ترويجه التهم الجاهزة لهذا التنوير الذي بدا ـ في تصور الخطاب التقليدي ـ وكأن الزمن يسير لمصلحته.

بقي التنوير متهماً بتهم عديدة. وهي ـ من وجهة نظر التيار التقليدي ـ كفيلة ـ في حال الاقتناع بها من قبل الجماهير ـ باطراح مقولات التنوير جملة وتفصيلاً. هذه التهم يرددها التقليدي دول ملل، في كل منبر من منابره الخاصة والعامة. وهي تأخذ طابع التصريح والمباشرة في السياق الفكري، وطابع اللامباشرة في الممارسات التنفيذية في الميدان الواقعي.

هذه التهم التقليدية للتنوير ورموزه، يمكن إرجاعها نظرياً ـ بسبب علائقها المتقاطعة ـ إلى تهمة واحدة: التنوير خطاب الآخر(الكافر / المستعمر / المكروه / المتفوق حضارياً / مصدر الشعور بالدونية)، وليس خطاباً من إنتاج الأنا. ولهذا، فهو ـ بالضرورة؛ وفي تصور الخطاب التقليدي (العاطفي) المتخلف ـ خطاب خطر علينا؛ لأنه خطاب يمثل الآخر؛ تاريخاً وهموماً وإشكالاً، بل مطامع مستقبلية تقتات بخصائص الأنا!.

ومع أن هذا التنرجس المرضي هو محل الاتهام إجمالاً؛ إلا أن تفاصيل التهم تشي بمحاولة التصدي للتنوير بأية وسيلة، حتى ولو بتفريغ التهم، وتغذيتها بعناصر غير موضوعية، أو غير حتمية في السياق؛ لتصبح كل تهمة من هذه التهم موضوعاً بذاتها. ولا شك أن استعراض تفاصيل هذه التهم التقليدية للتنوير، ضروري؛ لكشف الخداع الذي يمارسه الخطاب التقليدي الرجعي على وعي الجماهير المأخوذة بجماليات سطح الخطاب (ليست جماليات أسلوبية ولا عقلية، وإنما مجرد توظيف للعاطفي)؛ دون الغوص في أعماقه؛ لاكتشاف تناقضاته وتزييفه للفكر والواقع.

إن هذه التهم التي يحاصر بها الخطاب التقليدي خطاب تنوير؛ يمكن تحديدها ـ وباختصار ـ بما يلي:

1ـ عدم تحديد مفهوم التنوير. وهي تهمة لا تلقى رواجاً إلا في بيئتنا التي يهيمن عليها الخطاب التقليدي المتخلف، الذي لم يخرج بعد من أدغال قرونه الوسطى. لا يطرح هذا السؤال إلا في بيئة انغلاقية؛ لم تتعانق قط مع خطاب التنوير، ذلك الخطاب الذي صنع العصر الحديث بقيمه ومرجعياته. وهذا يدل على أنه سؤال يطرح من خارج العصر، ومن فئة ما زالت تعيش خارج عصرها؛ لحساب عصر آخر؛ قد تلاشى من الواقع، لكنه لم يزل مهيمناً على وعيها.

عدم تفسير وتحديد مفهوم التنوير من قبل دعاته المحليين، ليست تهمة لهؤلاء الدعاة؛ بقدر ما هي تهمة تنال من يطرح هذا السؤال. يفترض فيمن يريد أن يشتبك مع خطاب الحداثة والتحديث، أن يكون ملماً بالأبجديات الثقافية التي يحتاج إليها كل فرد في هذا العصر، ومنها ـ بلا ريب ـ الأبجدية التي تتحدث عن مسيرة انتقال البشرية من عصور الظلام إلى عصور الأنوار على يد الإنسان الأوروبي، أي أن يكون ملماً بتاريخ تحولات الأوروبي؛ ليكون ملماً بتحولات (التحولات الواقعية والممكنة) العالم اليوم، الذي يشكل العالم العربي أو الإسلامي جزءاً منه بحكم الاضطرار؛ لا الاختيار.

الفاعل التنويري المحلي لا يخاطب كائناً لم يخرج بعد من غيبوبة الجهل، ولم يع بعد كونه إنساناً يبحث عن مصيره، وإنما يخاطب من يمتلك الحد الأدنى من الوعي الذي يجعله متلقياً خطاب التنوير وإشكالياته التاريخية والمعاصرة. المتلقي لخطاب التنوير لا يمكن أن يكون إنساناً لم يدرك بعد عمق الهوة التي يتردى فيها منذ قرون؛ لأن من يتوهم غير ذلك، فهو غير مدرك ـ أصلاً ـ ضرورة أن يكون هناك تنوير، وأن تبذل التضحيات العظيمة في سبيل موضعته في الواقع.

منذ قرنين تقريباً؛ وأعلام التنوير العربي (بكل تنويعات الحركة التنويرية العربية) يطرحون مشروع التنوير، ويُعرِّفون به، ويترجمون لأعلامه في التاريخ الأوروبي. وإذا كان التنوير الأوروبي يتمركز في السياق السوسيو ثقافي للقرن السابع عشر، فإن أعلام التنوير العربي عرضوا بشكل مفصل (ما قبل، وما بعد) هذا الإطار الزمني؛ بوصف التنوير صيرورة تاريخية، لا يمكن عزلها عما قبلها وعما بعدها من إحداثيات؛ ولأن السياق العربي قد يكون أكثر استدعاء لمقدمات التنوير، أو لمخرجاته في بعض الأحيان.

كتبت ـ بالعربية ـ الكثير من الطروحات التنويرية التي تتناوله صراحة؛ كحركة ذات تبئير تاريخي، أو تتناول إحدى إشكالياته التي تمحورت حولها جملة من مقولاته. ولا يوجد مفكر عربي طرح رؤية تقدمية، أو عالج إشكالية من إشكاليات التخلف العربي، إلا وطرح حزمة من الرؤى التنويرية التي ليس من الضروري أن يؤطرها بمصطلح التنوير صراحة، وإن كان في الغالب يشتبك مع خطاب التنوير الأوروبي، كمرجعية مفاهيمية لا يمكن تجاهلها.

أولوية الإنسان، أولويته على كل شيء آخر؛ وما يتفرع من ذلك من قضايا وقيم ورؤى تتناول حقوق الإنسان، كفرد في مقابل الجماعة، وكفرد في جماعة، ومجمل الإجرائيات الآلية التي يحاول الإنسان تحقيق ذلك من خلالها، هي أحد مرتكزات الخطاب التنويري، بوصفه خطاباً من الإنسان وإلى الإنسان.

العقل كمرجعية، يتم من خلالها تحرير الإنسان، وفك أسره من محاولات فرض الوصاية عليه، بوصفه قاصراً؛ إزاء الوجود من جهة، وإزاء الإنسان (الآخر) من جهة أخرى، هو من مقدمات الفعل التنويري التي لا يمكن التنازل عنها، مهما كانت المبررات، ومهما كان الثمن. وهي مقدمة يمكن إدماجها في مسألة أولوية الإنسان. ولذلك كانت العقلانية الغربية في بداية تكونها من المقدمات الأولية التي مهدت للتنوير، وفي الوقت نفسه، هي قيمة أصيلة في صلب خطاب التنوير، فضلاً عن كون التنوير عمم العقلانية في صورتها الصريحة المحضة التي قد لا يرضى عنها، حتى دعاتها.

ومن قيمة العقل والإنسان، تتحتم قيمة العلم وموضوعيته، وقيمة التحرر من أسر المرجعيات المسبقة. يتحرر الإنسان من المرجعيات التاريخية التي تحاول أن تصوغ له روحه وواقعه، وتطرح نفسها بديلاً ـ في الواقع ـ منه. وبهذا تتحول الشخصيات التاريخية التي انطبعت بطابع القداسة المدعاة، إلى شخصيات بشرية، والمرجعيات النصوصية إلى مفعول بها؛ لا فاعلة، وموضوعا للعلم وإجرائياته، وليست علماً في ذاتها.

إن هذه القيم المجملة والمتعانقة، هي ما يشكل خطاب التنوير في عمومه. وفي هذه الحال؛ لا بد أن يتراجع خطاب الخرافة في تمظهراته كافة. وهنا يحضر العلم الحقيقي في مقابل الجهل أو في مقابل (علم الخرافة)، ويحضر الإنسان (دون تمييز لإنسان من آخر؛ تحت أي مبرر)، في مقابل إلغاء الإنسان، ويحضر العقل في مقابل الاجترار التقليدي الذي يصنع من عالم الإنسان عالماً لا يختلف كثيراً عن عالم الحيوان، فاقد العقل، فاقد الإرادة، فاقد المصير!.

هذا هو مجمل الرؤية التنويرية في عمومياتها. أما التفاصيل التي يحددها واقع الخطاب أو الواقع الموضوعي، فلا يمكن أن تطرح إلا في سياق توجه عام، يؤمن بالتنوير وقيمه وبدهياته، بحيث يمكن الحديث عن تنوير مقابل تنوير آخر، أو فهم

لقيمة تنويرية مقابل فهم آخر لها، أو توقيت إجرائي مقابل توقيت آخر. وهذا ما ليس موجوداً لا في واقعنا، ولا في السياق العام لخطابنا الثقافي.

خطاب التنوير عندنا ليس هو السائد، وإنما السائد خطاب التقليد والخرافة ودجل الشعارات. ولهذا نطرح التنوير، ونقبل ـ في الوقت الراهن ـ كل تنويعاته؛ لأن المسألة ليست ترفاً داخل التنوير، وإنما مسألة مصير، حيث التنوير مقابل الخطاب الظلامي بتنويعاته كافة.

2 ـ ومن التهم الكبيرة التي يتم توجيهها دائماً إلى خطاب التنوير، أنه خطاب تغريب. وهذه تهمة يصدق عليها أنها من المحاسن التي يُدِلّ بها خطاب التنوير؛ فيما تعد من ذنوبه التي يجب عليها الاعتذار عنها. ولا عيب في ذلك، ولا ذنب، إلا عند من يرى الغرب ظلاماً يريد أن يلتهم تنويرنا!، كما في التفكير الكاريكاتيري لمحمد الغزالي في كتابه (ظلام من الغرب)!.

التغريب ليس تهمة، بل هو ـ وإن أنكر بعضٌ وغضب آخرون ـ رؤية تقدمية في مجملها؛ لأن الحضارة الحقيقية التي تجسدت في الواقع، وقدمت الأنموذج الحي والحيوي، هي حضارة الغرب، وليست أية حضارة أخرى، مهما ادعت ذلك، ومهما رفعت من شعارات؛ لأنها في النهاية مجرد دعوى، ومحض شعارات فارغة.

يدعي كثير أن قيم التنوير موجودة لدينا من قبل. وليس هنا محل الجدل في صدق هذا من كذبه. لكن الحقيقة التي يتفق عليها الجميع، أو الأكثرية على الأقل، هي أن قيم التنوير لم تأت إلا من الغرب، والرؤية التنويرية كمسيرة حضارية لم توجد ـ تاريخياً ـ إلا في الغرب. أما دعوى أنها موجودة في تراثنا، أو متضمنة في تاريخنا، فحتى على التسليم ـ جدلاً ـ بهذا الادعاء، فإنها قيم لم تكتشف، ولم يتم الوعي بها، إلا من خلال منظومة التنوير الغربية التي لم تكن الدعوى ـ حتى مجرد الدعوى ـ موجودة قبل الاشتباك المعرفي معها.

الغرب هو الحضارة حقاً، وتنويره هو التنوير حقاً. ومن يجهل أو يتجاهل أو ينكر هذه الحقيقة الصلبة، فإنما يضر بنفسه قبل أن يضر بالغرب؛ لأن هذا الإنكار لا يمس الغربي إلا في سياقه المعنوي (= الاعتراف له بالجميل)؛ بينما هو بالنسبة إلى الأنا، ركون إلى عوالم التخلف، ورضا بالانحطاط، وبالجمود على هذا الانحطاط.

إذن، فالتغريب ليس تهمة؛ في سياق من يحاول الاقتباس من نور الغرب، وتمثل (التمثل الواعي الإبداعي) الأنموذج الغربي؛ لأنه لا خيار في ذلك؛ إلا خيار النكوص والتردي الحضاري. وهذا ليس خياراً مطروحاً من قبل الأكثرية التي تعي ضرورة الانعتاق من هذا الواقع المزري، حتى وإن اختلفت في أي السبل هي الأنسب للخروج من هذا المأزق، بل حتى وإن تبنت رؤى رجعية، تظن بها القدرة على تحريرها من واقعها المظلم؛ لأنها ـ على الأقل ـ وعت حقيقة تخلفها، وأرادت تجاوزه، حتى وإن أخطأت الطريق، لهذا السبب أو ذاك.

3 ـ ومن التهم التي يراد بها التنفير من رواد التنوير، تهمة: العمالة للأجنبي. وهي تهمة كان لها شيء من المعنى في زمن الاستعمار. لكن استمرارها في مرحلة: ما بعد الاستعمار، لا يدل إلا على سيادة وعي التقليد والاجترار، حتى في نوعية التهم، أي إنه عجز تقليدي من قبل الخطاب التقليدي البائس، حتى عن إبداع التهم التي يرمي بها خصومه!.

تهمة العمالة ناتجة من رؤية انغلاقية على الأنـا، بحيث يصبح المتح من منظومة الآخر، وتمثل قيمه الإيجابية، خيانة / عمالة لحساب الآخر. وللأسف، تروج هذه التهمة في الأوساط المتخلفة التي تأخذ كثيراً من الأمور مختزلة في بُعد واحد من أبعادها. وتزداد رواجاً؛ عندما يتم دعمها بشعارات دينية أو وطنية، خصوصاً في ظل جهل جماهيري فاضح بماهية الخصوصية الدينية والوطنية.

لهذا؛ لم ينج من هذه التهمة كثير من رواد التنوير وأعلامه في العالم العربي والإسلامي. فمن (ماسونية) الأفغاني، إلى (كرومرية) الشيخ محمد عبده، حتى (تعميد) طه حسين (ليس من عمادة الأدب؛ بل هي تهمة بالتنصر، وأنه مارس طقس التعميد)، فضلاً عن تهمة التحلل من الفرائض عند العقاد. .إلخ هذه التهم التي تناولت رواد التنوير.

هذا الاتهام ليس مقصوراً على عصر دون عصر، ولا مكان دون مكان، بل ولا على توجه تنويري دون توجه آخر، رغم تباين الأمكنة والأزمنة وخطابات التنوير. وقد أدت هذه التهم دورها في محاربة التنوير في العالم الإسلامي الذي يهيمن عليه ـ ويا للأسف ـ خطاب التقليد الخرافي.

ولعل من المفارقات الكبرى، أن هذه التهم لا تصدر ـ في الغالب ـ عن أناس يتميزون بالنزاهة الفكرية أو الحركية أو المالية. بل هي تصدر في الغالب عن شخصيات انتهازية، مفضوحة عند الجميع، ومعروفة ـ من حيث شبكة علاقاتها ـ بأنها آخر من يحق لها إلقاء التهم؛ لأن تاريخها يشهد باحتراق أوراقها؛ رغم تفاهة هذه الأوراق، وانعدام أية قيمة لها؛ حتى في إطار تيارها الذي تراهن عليه.

4 ـ ومن التهم التي رمي بها خطاب التنوير: العقلانية في مقابل النصوصية. وهذه تهم يتم دعمها بتهمة أخرى؛ حتى يصدق عليها طابع الاتهام، وهذه التهمة هي: لا إسلامية أعلام التنوير؛ في مقابل إسلامية أعلام التقليد!.

لا شك أن التهمة الأولى، عندما يتم دعمها بالتهمة الثانية، تكتسب إيحاءها التكفيري الخاص عند الجماهير التي تقيس الإسلامية بحجم شعارات الأسلمة، بكثافة النصوص التي يتم توشيح الخطاب بها؛ كي يروج في وسط لا يعي (لا يحفظ!) أكثر من مستويات النص الصريح.

عندما يتم اختصار الإسلام في الشعاراتية النصوصية؛ دون اعتبار الإحالة العقلانية على مقاصده العامة، وعلى (نوعية) التفعيل في الواقع؛ فإن هذه التهمة تتحول عند المتلقي الواعي إلى الفرق النوعي الإيجابي بين العقلانية الإسلامية، وخطاب الخرافة المتأسلم. أي إن المسألة ليست في إسلامية مقابل لا إسلامية، وإنما نوعية أسلمة في مقابل نوعية أخرى. وهي هنا: إسلام عقلاني تقدمي، لا كهنوتي، في مقابل إسلام يحاول أن يتبطرك على حساب مقاصد الإسلام.

5 ـ ومن التهم: التجاوب مع المتغيرات على حساب الثوابت. وهذه التهمة يتم ترويجها في سياق التلبيس الماكر الذي يخلط بين مفردات الثابت ومفردات المتغير؛ فيحيل كثيراً من مفردات المتغير إلى ثوابت. وبهذا، يصبح الفاعل التنويري الذي يتناول المتغيرات مجترئاً على الثوابت!.

بهذا الأسلوب الماكر؛ يتم الترويج لخطاب التقليد؛ بوصفه الخطاب الذي يراعي الثوابت الدينية، في مقابل تشويه خطاب التنوير؛ بوصفه الخطاب الذي يستهين

بالثوابت. ولا يمكن أن يتم ذلك، إلا بتجاهل الحوار حول هذه الثوابت المدعاة، من حيث درجة ثبوتيتها في السياق النصي وفي السياق الواقعي.

مثلاً؛ احتشام المرأة ثابت ديني. لكن، لا يمكن ـ في سياق الخطاب التنويري ـ مناقشته كثابت، إلا في سياق ثابت ديني آخر؛ أشد منه ثباتاً، وأبعد في عموميته، وهو: إنسانية المرأة. وبهذه الصورة، تصبح مفردات الديني المتعلق بالمرأة، كالحجاب والمحرم والقوامة... إلخ، مفردات ذات مقاصد إنسانية بقدر ما هي دينية، مما يعني أنك قد تدخل كثيراً من التغيير على هذه المفردات الدينية / الإنسانية. وهذا تغيير لا يمكن أن يفهمه ـ فضلاً عن أن يقوم به الخطاب التقليدي.

6 ـ ومن التهم أيضاً: التجاوز في نقد الواقع ونقد الفكر. وهذه التهمة صحيحة في مبدئها، وإن كان التلبيس يدخل في فهمها وتصورها. فمما لا شك فيه أن الخطاب التنويري خطاب نقدي إلى درجة كبيرة. لكن، هذا المنحى النقدي لا يفزع منه إلا من لديه ما يخفيه أو ما يخاف عليه من النقد.

المنحى النقدي في الخطاب التنويري نابع من مقدمة تنويرية في منتهى الأهمية، وهي أن القداسة منزوعة عن الأشخاص والأفكار. ومن ثم لا أحد بمنأى عن الإضاءة الناقدة. وهذا إجراء لا يرى التنوير فيه أي تجاوز، بل يرى فيه شيئاً من تميزه، بينما يرى فيه الخطاب التقليدي منتهى التجاوز والاجتراء. أي إنه اختلاف بين وجهتي تصور، وليس بين التزام ديني، وعدم التزام.

هذه بعض التهم باختصار. أما غيرها من التفاصيل فيمكن إرجاعها إليها، إذ هي تدور في إطارها. لكن، ما يجب التنبه له أن هذه التهم تهم تجاوزها العصر، ولم تعد المرحلة تتحملها. ولا يمكن أن تروج لها إلا في مستنقع ماضوي، مستنقع لديه استعداد لتقبلها؛ بينما يرفضها ويزدريها الوعي التقدمي المستنير، الذي يؤمن ـ فعلاً؛ لا قدراً ـ أن المستقبل لخطاب التنوير.

3 ـ 2 ـ هل يتقدم خطاب التنوير؟

يصعب تحديد نقطة البدء التنويرية في مجتمعنا المحلي، إذ يربطها بعض الباحثين ببدايات التعليم المدني، كما يربطها آخرون ببداية الطفرة منتصف السبعينات

الميلادية، باعتبارها (= الطفرة النفطية) حالة تتجاوز التحول الاقتصادي الخاص إلى حالة: تطورات عامة؛ جرت بفعل قوة الدفع الاقتصادي الذي جعل الانفتاح الاستهلاكي مقدمة للانفتاح الثقافي، متمثلاً في طفرة الابتعاث وطفرة الاستقدام وطفرة التحديث آنذاك. كما أن من بين هؤلاء وهؤلاء من يرى أن التنوير لم يبدأ إلا منذ عقدين أو أقل، أي في الفترة التي بدأت فيها المساءلة المعرفية لخطاب التقليد. وإذا تفاءل هؤلاء؛ تقدموا به قليلاً؛ ليجعلوا نقطة البدء الحقيقية كامنة في خطاب الحداثة ذي المنحى الأدبي الذي توهج في ثمانينيات القرن الميلادي المنصرم.

هذا خلاف طبيعي في تحديد نقطة البدء في خطاب التنوير. وهو خلاف ينبع من خلاف أعمق، يتعلق فيما هو الفعل التنويري الحقيقي، كما يتعلق بالبعد النسبي في توافر قيم ومحددات التنوير. فما يعده بعض الباحثين حدثاً يستحق التوقف عنده كنقطة بدء، يعده آخرون مجرد ومضات خافتة، لا ترقى إلى مستوى تعميدها كبداية مفصلية بين خطابين متمايزين في الثقافة = في الوعي. وهذا ما جعل بعض المتشددين ـ فيما ينبغي توافره من مُحدّدات الشرط التنويري ـ يرون أن التنوير كنقطة تحول نوعي، لم يبدأ إلى الآن، وأننا لا نزال في زمن: ما قبل التنوير.

لا خلاف في أنه لا توجد لحظة انفجار تنويرية حاسمة لدينا، بحيث يجري التوافق عليها كعلامة تاريخية فارقة. وهذا ما جعل المسألة تتعلق بتقديرات وجهات النظر التي ربما تخضع للعامل السيكولوجي بين المتفائلين والمتشائمين، أكثر مما تخضع للرؤية المعرفية المجردة (المجردة نسبياً بطبيعة الحال). ولهذا تباينت القراءات بين قراءة متشائمة وأخرى متفائلة، إلى درجة يصعب التوفيق بينهما، وكأنهما يرصدان مجتمعين مختلفين؛ وليس مجتمعاً واحداً، كما هو واقع الحال.

المتفائلون ينظرون إلى حجم التغيرات التي شملت المجتمع في بنية علاقاته، بل في كثير من أنماط سلوكياته التي تغيرت كثيراً عما كانت عليه في الماضي القريب. هؤلاء يرون أنها تغيرات حقيقية وعميقة، وهي تسير في اتجاه تعزيز قيم التنوير. بينما يرى المتشائمون (والمُحبطون أحياناً) أن ومضات التنوير لا تستطيع تحريك الكتلة العامة، إذ رغم وجودها الحقيقي كومضات؛ فإنها مجرد ومضات عابرة في بحر من

الظلام، ومضات محاصرة بثقافة أعم وأشمل وأشد تجذراً في الوعي العام، وهي ثقافة التقليد والتبليد المتمثلة في الخطاب السلفي.

المتشائمون يدعمون رؤيتهم التي تعزز الإحباط بحقيقة كون الهيمنة الكبيرة ـ كما تتراءى في المتعين الواقعي ـ إنما هي لثقافة التقليد والتبليد التي أحبطت وتحبط ـ وباستمرار ـ كل جهود التنوير.

هؤلاء المتشائمون يدعمون رؤيتهم في التأكيد على أن التنوير، رغم كل الجهود، لم يُحدث ـ حتى الآن ـ الحد الأدنى من المتغيرات الإيجابية، لا على مستوى الوعي، ولا على مستوى الواقع المتعين، وأن ما يُظن أنه تغير في اتجاه الروح العام للتنوير، ليس أكثر من قشرة رقيقة سطحية، ربما تكون مزيفة، وسرعان ما تتلاشى عند أصغر التحديات المصيرية التي يفرضها الواقع التقليدي عليها.

إن إشكالية هذه الرؤية المتشائمة أنها تتقاطع مع رؤية دعاة التقليد الذين يؤكدون أن المستقبل لهم، وأن الحراك التنويري ـ مهما حقق من النجاحات ـ فهو هامشي، وأنهم قادرون على محاصرة أي حراك تنويري بواسطة القدرة على تهييج مشاعر الجماهير التقليدية ـ التي يملكون زمامها بجدارة ـ ضد كل قيم التنوير، وأن مفكري التنوير لا يملكون من الزخم الجماهيري (وهو الذي في النهاية يحسم المعركة الفكرية على أرض الواقع) ما يملكه التقليديون الذين يتكئون على أرضية واسعة من ثقافة التقليد الرائجة جماهيرياً.

على ضوء تصورات هؤلاء وهؤلاء؛ يصعب تحديد: هل يتقدم التنوير أم يتأخر؟. بل بالنظر إلى ما يطرحه متشائمو التنوير من جهة، وما يطرحه متفائلو التقليدية من جهة أخرى، يظهر التنوير وكأنه في تقهقر مستمر. التنوير كما يراه هؤلاء وهؤلاء، يتقدم خطوة إلى الأمام، ولكنه يتأخر خطوات إلى الوراء.

إن هذه التصورات التي تعكس قراءة كمية؛ لا نوعية للواقع، هي حقيقة واقعية، من حيث وجودها كمقدمة إحصائية كمية لمعاينة ما يجري، ولكن، ليس من حيث كونها تطرح النتيجة النهائية للقراءة، أي كقراءة تضع المسألة في سياق التحولات النسبية التي لا ترتبط آلياً بالبعد الإحصائي الخالص.

بتجاوزنا للبعد الإحصائي الكمي المباشر، يحق لنا التساؤل: هل هذه التصورات تعكس ما يجري على أرض الواقع؟. وعلى نحو أدق: هل النتائج المستخلصة من هذه التصورات هي التي تحدد بوصلة الاتجاه العام للوعي؟. في تقديري إن تجاوز الحسابات الكمية إلى تحديد: في أي اتجاه يتحرك مؤشر التغيير، هو الذي سيعطينا صورة واقعية لحقيقة ما يجري. فالذي لاريب فيه أن خطاب التقليد والتبليد هو الخطاب المهيمن لدينا، بل نسبة عالية، وهو الرائج خطابياً، وهو المُحقق لطموحات الصاعدين في عالمي: الشهرة والمال، وهو المتواشج مع العادات والتقاليد والأعراف السائدة المتجذرة في أعماق النفوس، وهو الذي يمنح اليقين المريح بواسطة طمأنينة الثبات على المألوف.

نعم هذا هو الواقع، فما زلنا ـ إلى الآن ـ نرى كيف أن محاضرة واحدة لأحد دعاة التقليد والتبليد، يحضرها من الغوغاء والدهماء ما يتجاوز عدد الحاضرين في كل المحاضرات التنويرية التي تُعقد في كل أرجاء الوطن، وعلى امتداد عام كامل. لكن، يبقى السؤال: هل هذا يعكس حقيقة اتجاه بوصلة التغيير؟.

إننا، وبالنظر إلى المتغيرات الآنية، نجد أنها تجنح إلى التقاطع مع قيم التنوير، حتى وإن لم تنتمِ صراحة إلى خطاب التنوير. نستطيع أن نستدل على ذلك باستنطاق ما يحدث على نحوٍ مغاير، حيث نجد فتاوى التكفير والقتل التي تنبعث بين الحين والآخر كمتفجرات، والتي تجرؤ على الجهر بها في السنوات الثلاث الأخيرة بعض سدنة التقليد السلفي، قد جعلت بعض المراقبين يقيمون المآتم على المستقبل التنويري الواعد. وهذا خطأ في قراءة السلوك المتطرف، إذ لم يفهم هؤلاء أن هذه الفتاوى التكفيرية، رغم أنها تعبر عن خطاب تقليدي عريض، إلا أن الجهر بها، وعلى هذه الصورة الانتحارية، يعكس حقيقة أن خطاب التقليد ضاق بما يجري من حراك تنويري، وأنه لم يعد يحتمل أن يرى رصيده قد بدأ بالانحسار على نحو واضح. أي إن حضور خطاب التنوير فاق قدرة التقليدي على الاحتمال.

مهما كان رصيد الإنسان من الثروة، فمؤشرات الربح تجعله في وضعية استقرار نفسي، ولكن، مهما بلغ حجم ثرائه، فسيستبد به القلق؛ إذا ما بدأ الرصيد التاريخي

بالتراجع، وقد لا يتحمل الموقف، فيمارس أنواع التخبط العشوائي التي هي إحدى صور الرفض بالانتحار. هذا ما حدث ويحدث الآن لخطاب التقليد، ذلك الخطاب الذي يمتلك رصيداً جماهيرياً كبيراً؛ نتيجة هيمنة امتدت لعقود، ولكنه بدأ يشعر بالانحسار الواضح في الأرباح على مستوى النفوذ الإيديولوجي في الواقع. ومن هنا كانت تخبطاته التكفيرية الأخيرة، التي تعكس أنه بدأ يدرك حجم الخسائر التي مُني بها، بعد أن مكث عقوداً لا يعرف غير لغة الأرباح.

ومما له دلالة بالغة، ويجب التوقف عنده في إبان رصدنا لتغير بوصلة الاتجاه، أن الخطاب التنويري لا يتقدم على أرضيته فحسب، أي لا يحقق النجاحات على مستوى حجم القناعة بالمفردات التنويرية الصريحة في انتمائها إلى خطاب التنوير، بل بدأ تحقيق اختراقه النوعي حتى داخل خطاب التقليد ذاته. وهو نجاح لا يحسب للنزوع الانفتاحي داخل خطاب التقليدي بقدر ما يُحسب للجهود التي بذلها خطاب التنوير في استحضار قيم التنوير؛ على الأقل، في العشرين سنة الماضية، إذ استطاع خطاب التنوير خلق جو عام من التوافق على كثير من القيم الإنسانية التنويرية. بمعنى أنه لولا تلك (الإلحاءات) وتلك (الاضطرارات) التي ماحك بها خطابُ التنوير خطابَ التقليد، لما كان هذا النزوع النسبي نحو الانفتاح أصلاً.

إذن، بفضل ضغط خطاب التنوير ـ على تنوعه وتعدد مستوياته ـ مارس بعض ذوي القابلية للتعقلن من داخل الخطاب التقليدي كثيراً من المراجعات والتراجعات. وهذه نجاحات تحسب لخطاب التنوير؛ رغم أنها جرت على يد بعض أطياف التقليدية. إن ما يسميه بعضهم: تحولات في الخطاب التقليدي (وهي تحولات إيجابية رغم كل أعطابها!) لم تكن لتحدث لو أن خطاب التنوير لم يمارس مهمته في مساءلة مسلمات خطاب التقليد. لقد تمت المساءلة؛ حتى والخطاب التقليدي في أعلى درجات عنفوانه الشرس.

خطاب التقليد قبل عقدين كان يسير في اتجاه الإيغال في التشدد، وكانت كل سنة تمر تعني مزيداً من التشدد، وكان التنامي المستمر في درجة الهيمنة التي يفرضها على المجتمع تنذر بكارثة ترجع بنا إلى ما قبل العصر الحجري. وهنا كان خطاب التنوير ـ في إحدى صوره ـ استشعاراً بقرب حدوث هذه الكارثة بالتحديد، ومن ثَمَّ، كان استنفاراً ـ على المستويات كافة ـ لمواجهة خطاب كارثي كان سيلتهم الجميع.

اليوم يلاحظ المعنيون بالخطاب الإسلامي المتنوع أن كثيراً من التحولات حدثت ـ ولا تزال تحدث ـ في سياق الخطاب التقليدي. لم تكن التحولات محصورة في مستوى واحد، بل في معظم المستويات. فعلى مستوى: الشخصيات القيادية الحركية لخطاب التقليد، نرى هذه الشخصيات تنبذ اليوم ما كان تراه قبل خمسة عشر عاماً من الثوابت اليقينية التي يجب أن تسفك الدماء في سبيل الذود عنها. بل لقد جرت كثير من التغيرات على الأبعاد السيميائية لهذه الشخصيات، وهي أبعاد كانت تُمثل الجانب المعلن من الهوية الحركية (= إعفاء اللحى تماماً، وتقصير الثياب، وتجنب لبس العقال. . . إلخ).

أيضاً على مستوى: القضايا والمواقف كانت التحولات أوضح. فما كان قبل عقدين محظوراً؛ إلى درجة أن تستنفر معظم الجهود الدعوية لترسيخ تحريمه، تحريماً يصل به إلى ما بين الكبيرة والكفر، أصبح اليوم من الحلال الزلال الذي يتباهى به محرموه قبل أقل من عقدين. وما كان من القضايا لا يقبل النقاش فيه؛ لكونه معلوماً من الدين بالضرورة كما كانوا يتوهمون، لم يعد اليوم كذلك؛ حتى عند بعض التقليديين الراسخين. مما يعني أن الأصوات التي تخرج من صلب خطاب التقليد كحركة نقد ذاتية، ومن أشد مؤسساته تقليدية، لم تكن إلا نتاج التغيرات التنويرية في الوعي وفي الواقع.

طبعاً، أدرك أن بعض الدارسين يحللون هذه الظاهرة على نحو آخر، إذ يؤكدون أن لبعض التحولات خلفياتها الماوراء معرفية. وهذه حقيقة. فظاهرة الدعاة الفضائيين (= الدعاة الجدد!)، وهم النجوم أصحاب الأجور التي تتخطى حاجز المليون دولار، ليست ـ في أصل بواعثها ـ تعكس تحولاً نحو التنوير، بل هي هوس معلن بالشهرة وبالمال. لكن، تبقى الحقيقة الأهم من وراء كل ذلك، وهي أن هؤلاء لم يكونوا ليتحولوا؛ لو كانت الفضاءات الدعوية المتاحة لا تحتمل غير المقولات التقليدية المتشددة. لقد تحول هؤلاء؛ لأن هناك استجابة واقعية للتحول، استجابة صنعها خطاب التنوير كموجة وعي، وكان لدى هؤلاء استعداد انتهازي لركوب الموجة التي تتجه نحو المستقبل.

لقد بدا واضحاً ـ بعد كل هذا ـ أن خطاب التنوير أثر في ما هو خارج دوائره

الخاصة، بأكثر مما أثر في حدود نطاقه الخاص. فحتى الأطروحة الإنسانية التي تعانق الأطروحة العالمية لحقوق الإنسان، وكونها أصبحت حاضرة في بعض أطياف الخطاب، لم تكن لتحضر لولا المساءلة التنويرية الإنسانية التي واجهها الخطاب التقليدي باستمرار. فهم إنسانيون، لا لأنهم كذلك في الأصل، وإنما لأن خطاب التنوير صنع حساسية تجاه كل ما يمس إنسانية الإنسان، فاضطر هؤلاء إلى مراعاة هذه الحساسية، ولو على مستوى الشعارات التي يتم بها تلميع الخطاب التقليدي.

قد ينبعث التنوير في الواقع، بفعل تأثير خطاب التنوير، ولكن من خلال خطاب هو في أصله غير تنويري. أقصد أنه قد تكون التحولات الحاسمة التي تدفع باتجاه التنوير الحقيقي، نابعة من (حركة رد فعل) داخل الخطاب التقليدي، تنقده من داخله، وتنسفه من عمق قواعده الأساسية. وهذا استشراف له ما يعززه في الواقع، وفي معظم المذاهب الإسلامية، التي كثرت فيها الكتابات التفكيكية التي تُنقض الرؤية التقليدية فيها من داخلها، وبلغة منطقها الخاص. ولعل الكتاب الكبير (556صفحة)، الناقد للخطاب التقليدي السائد، والصادر عن دار (طوى) لهذا العام 2010م لمؤلفه: رائد السمهوري، يعكس التطورات التي تحدث في هذا الاتجاه. فالكتاب يمارس نقداً عميقاً للتقليدية كما تتراءى في مقولات أحد أهم رموزها (= ابن تيمية). ورغم أنه يتخذ من بعض الرموز/ الشخصيات التقليدية التاريخية نماذج، إلا أن اتجاه النقد الحقيقي كان متمحوراً حول قضايا التشدد التي تتخذها التقليدية مسائل للمفاصلة. إن هذا الكتاب مهم جداً في مضماره، وهو ثمرة ما صنعته بيئة التنوير. ولهذا لابد من أن يطلع عليه كل معني بسياق أزمتنا مع التقليدية، وأن يقرأه التقليديون (خصوصاً الأتباع الذين ليس لهم مكتسبات مادية ومعنوية تحجب عنهم التأثير، أو تمنعهم من التحول في القناعات) قراءة متفحصة؛ ليعرفوا من أين ينبع خطاب التكفير، وليكتشفوا حقيقة موقعهم من هذا الخطاب.

3 ـ 3 ـ هل ينتصر التنوير؟

قد يبدو السؤال متخماً برؤى الاحتراب والمفاصلة التي تعتمد التصنيف الثنائي بين قوى المجتمع الواحد، فضلاً عن بوادر اليأس والقنوط. لكن، لا ضير في معاينة الواقع كما هو، والانطلاق منه لمحاورته وليس للاستسلام السلبي له؛ لأن القفز فوق

مكونات الواقع، وعناصره الفاعلة، لا يؤدي إلا إلى مزيد من التأزم الخانق الذي لا يضمن حل الإشاليات الحالة، بقدر ما يضمن تغييبها والسكوت عنها.

لا بأس بالنضال، وتحديد مواقع الأطراف بكل وضوح؛ ما دام كل ذلك يتم على مستوى الفكر؛ دون دعوة إلى الإقصاء والنفي. ولا قيمة للأفكار ما لم تأخذ الدعوة إليها مسارات من الجدلية الفكرية التي قد يتلبسها نَفَسُ الاصطفاف، وتمايز الثنائيات؛ إذ كل ذلك من شروط اشتغال الوعي الجماهيري عليها، وبالتالي تحركه من مواقعه التقليدية التي تمترس خلفها عبر قرون وقرون.

من خلال هذا الحراك الناتج من سريان القلق الإيجابي في الوعي الجماهيري؛ نضمن الخروج من شرنقة الجمود والموات، ونبدأ رحلة التحرك باتجاه الفعل(= المغامرة التجريبية)، تلك المغامرة التي لا سبيل إلى التقدم إلا من خلالها؛ حتى وإن كان يصعب التحكم في مثل هذا النوع من التحولات. وهذا ناتج من أن هناك ثمن لا بد من دفعه، بل لا بد من توطين النفس على ذلك.

الدعوة إلى التسامح مع جميع أنواع الاجتماعي، بما فيها تيارات التقليد والمحافظة، لا يعني التوقف عن الفحص (= التشخيص) النقدي لمقولاتها ولبُناها المعرفية. وهذا جزء من الفاعلية الثقافية المنوطة بالمثقف المتحرر ـ إلى أقصى درجة ممكنة ـ من أسر الإيديولوجيا. تعرية السلبي، وفضحه بأقصى درجات الصراحة الممكنة، من صميم عمل الفاعل الثقافي. ويبقى من حق الآخـر الدفاع عن مقولاته، بما ينفي عنها صفة السلب. ومن خلال هذا الجدل يتعرى الجميع أمام الجميع، وتتخلّـق من خلال ذلك الأفكار القادرة على الصمود، من حيث كونها قريبة من الارتباط بشروط الواقع.

في واقعنا المحلي؛ لا أحد ينكر أن المجتمع تتنازعه كثير من الإيديولوجيات المتباينة؛ ذات الطابع الشمولي، فضلاً عن الأفكار الجزئية التي تنبعث من هنا وهناك؛ تبعاً لمتغيرات الواقع. هذا التنوع المثري، يرحب به المتسامحون من جميع أطراف المتنوع الاجتماعي، وتضيق به صدور الذين لا يرون إلا أنفسهم، ومن جميع الأطراف أيضاً.

لكن، ليس التنوع الاجتماعي والفكري على هذه الصورة فحسب، بل هناك تنوع

ثنائي، تنشد إليه كثير من أطياف ذلك التنوع المثري. وهو ثنائي: المعاصرة والتقليد. هذا الثنائي يعكس رحلة الوعي الاجتماعي في اتجاهين: تيار التقليد في اتجاه الماضي، وتيار المعاصرة في اتجاه الحاضر والمستقبل.

منذ أمد طويل؛ أمد يمتد لعقود، ونحن نرى معركة التنوير والمعاصرة مع قوى التقليد والظلام تدور رحاها في مدى أبصارنا وأسماعنا. هذه المعركة تظل خافتة في الغالب. لكنها تظهر بين الحين والآخر؛ تبعاً لمفاصل الحدث التاريخي ذي البعد الاجتماعي. وهي معركة بقدر ما هي مقلقة، فهي مخجلة؛ إذ نظهر من خلالها وكأننا نقترع على بدهيات الأمور. ويزداد الوضع حرجاً؛ عندما تأخذ بعض القضايا طابعاً إعلامياً يتجاوز المحلي إلى العربي أو العالمي.

في كل مسألة حضارية خضنا غمارها، ظهر هناك تياران يتنازعانها: تيار تقليدي جمودي، يدعو إلى وأد كل ما هو حضاري، ويستريب بكل ما هو جديد، ويتوجس خيفة من كل ما هو إنساني وعام. وتيار آخر، ذو بعد تنويري تقدمي، يدعو إلى الاشتباك مع الحضاري، والانفتاح على الآخر، وتعزيز قيم الإنسان؛ في مواجهة سلطة المعنى، ودوغمائية الفكرة. والتياران ـ من قبل ومن بعد ـ يتبادلان الاتهامات التي تعزز من مواقعهما في وعي الجماهير ـ كما تشي بذلك لغة هذا المقال! ـ؛ لأن الرهان في الأخير على هذا الوعي، إما أن يتحرر من جموده، وإما أن يبقى أسيراً يتخبط في دنيا التخلف والانحطاط.

صحيح أنه في كثير من القضايا ذات البعد التقدمي، كان النصر ـ في الأخير ـ لقوى التقدم ولمصلحة الإنسان؛ إلا أن هذا النصر ـ الجزئي ـ أتى عابراً على أشلاء الضحايا؛ ضحايا الجهل والتجهيل، وضحايا خطاب الخرافة، وخطاب الكراهية أيضاً. ومع تحقق النص في الكثير من هذه القضايا، إلا أن بعضها لا يزال عالقاً في شباك الوعي التقليدي، أسيراً لتأزماته السيكولوجية الخاصة، ينتظر الإفراج عنه بفارغ الصبر، وبفارغ اليأس أيضاً!.

هـل ينتصر التنوير؟. سؤال استشرافي، فيه من اختناقات اليأس، أكثر مما فيه من انفراجات الأمل الواعد. حتمية التقدم التي لا أزال على يقين منها، لا تنفي أن التنوير

يسير من نصر إلى نصر، في خط تصاعدي. بل إن تجارب الكثير من المجتمعات النامية، ذات الشبه الشديد بمجتمعاتنا من عدة نواح، لا تدعو إلى مزيد من فضاءات الأمل. التنوير بقدر ما يحقق انتصاراته في تلك المجتمعات التقليدية، يتعرض لانتكاسات، بل لانكسارات ترجع بالأمة عقوداً إلى الوراء.

التنوير لا ينتكس من ذاته؛ لأن في منظومة قيمه ما يؤهله لممارسة إيجابياته بفعالية عالية. بل إن في مخرجاته الملموسة ما يمثل إغراء للوعي الجماهيري بالتماهي معه، إلى درجة تمنحه قوة الدفع الذاتي فيما لو جرى إهماله أو التنكر لـه من قبل المبشرين به. فهو يملك من المخرج الإيجابي المتعين، ما يمكّنه من أن يستمر فاعلاً في المجتمع، وقادراً ـ في الوقت نفسه ـ على الاستقطاب لكثير من عناصر الاجتماعي، حتى في حال بقائها ـ وظائفياً ـ في مواقعها.

كل هذا يؤكد أن التنوير لا يهزم إلا بقوة الاجتياح الخارجي. وما لم يمتلك من عناصر القوة، ما يوازي قوة ذلك الاجتياح، فإن مصيره في معركة غير متكافئة، لن يكون أقل من التراجع والتقهقر، إن لم يكن الاندحار التام.

الاجتياح الخارجي الذي يشكل خطراً على قيم التنوير والتقدم، يأتي من قوى التخلف والجمود. من الطبيعي أن التنوير في حال إضاءته الوعي الجماهيري؛ سيزحزح منظومة التقليد عن مواقعها التي احتلتها منذ أمد ليس بالقصير. وقوى التقليد تستشعر هذا الخطر المنقض على مواقع نفوذها في الاجتماعي، بحاسة خاصة، حاسة نفعية، موجودة، حتى عند أشدها بلاهة وغباوة.

لن يكون متوقعاً، ولا منتظراً من قوى التقليد والجمود والانغلاق، أن تفتح أبوابها ـ طواعية ـ لمنظومة أخرى، تشكل النقيض القيمي والمعرفي لها. ودعوتها إلى التسامح مع التنوير ـ مع بقائها على انغلاقيتها وجمودها ـ ضرب من العبث الذي لا تقره قيم الطرفين، فضلاً عن طبائع الحراك الاجتماعي. أي إن هذه المعركة متوقعة كما هي واقعة الآن. واستنفار التقليدي لكل القوى الموجودة في الواقع، بل في الممكن!، في سبيل المحافظة على منظومته، ليس أمراً مفاجئاً للتنويري، أو هكذا ينبغي أن يكون في قراءته للواقع.

بالنظر إلى بدهيات الأمور ـ أو ما نظنه كذلك! ـ نرى أن التنوير لا بد أن ينتصر دائماً، وذلك لما يتمتع به من أبعاد إيجابية، أصبحت في حكم اليقينيات التجريبية التي لا يشك أحد في نجاعتها. التنوير في الواقع الآني، وفي التاريخ القريب، ذو مردود إيجابي على مستويات الكرامة الإنسانية، وعلى مستويات المعطى المادي الذي يوفر مقومات السعادة الأولى لبني الإنسان. كيف يمكن للتقليدية المتصحرة من كل معنى إيجابي، أن تواجه التنوير، بل تلحق به الانتكاسات تلو الانتكاسات، بل الهزيمة أحياناً؟!.

لا يخفى أن الرهان إنما هو على وعي الجماهير المشدودة بطبيعتها إلى عالم الواقع. والتقليدية الجامدة لم تقدم شيئاً على أرض الواقع؛ سوى الجهل والتخلف، والوقوف ضد كل ما فيه خير للإنسان. إفلاس صارخ على أرض الواقع العملي، تقدمه التقليدية للمتماهين معها، ومع ذلك تستطيع الرهان على وعي الجماهير، وتنجح كثيراً في جرهم إلى عوالم الخرافة والمرض والجهل، وهم سعداء بكل ذلك. بل تستطيع أن تستولي على منافذ الوعي لديهم، إلى درجة أن تقنعهم برفض الحياة كلها، والتوجه إلى الموت مباشرة، أو حتى إلى الجحيم!.

هل تمتلك التقليدية قوة في المنطق واتساقية في الاستدلال؛ تجعلها قادرة على تحقيق كل هذا القدر من الاحتشاد الجماهيري؟!. وهل خصمها (= التنوير) يفتقر إلى مثل هذا المنطق، أو إلى مثل هذا الذكاء الاجتماعي، أو حتى إلى العوائد الإيجابية الواقعية؛ كي يقع فريسة خطابها المناهض؟!.

التقليدية لا تمتلك أياً من هذه العناصر الإيجابية، بل العكس هو الصحيح؛ من ناحية افتقارها إلى هذه العناصر؛ ومن ناحية توافرها ـ إلى حد كبير ـ في الخطاب التنويري. لكن، تمتلك التقليدية عناصر أخرى، تتوافر فيها، بقدر ما تتضاءل في الخطاب التنويري. وأهم هذه العناصر الفاعلة في الاستقطاب ما يلي:

1ـ البعد التاريخي لمفردات الخطاب. وهذا يعني أن الجماهيري عندما يتماهى مع الأطروحة التقليدية، فإنما يتماهى مع تاريخه في الوقت نفسه. وبما أن التاريخ يقع في صلب الوعي، ويكاد يكون هو الهوية ذاتها، فإن من الطبيعي أن ينفر الإنسان من كل حراك يحس أنه يسحبه من عالمه المألوف.

علاقة الإنسان ـ والإنسان الجماهيري خصوصاً ـ مع تاريخه الخاص والعام، علاقة وجدانية، ولا يمكن أن تتعقلن بحال. قراءة الذات لذاتها بموضوعية، تفقدها الكثير من اتزانها؛ خصوصاً إذا لم تمتلك البعد المعرفي الذي يمنحها الاستقرار من ناحية أخرى. ولهذا، تكون الطمأنينة التي يستشعرها التقليدي والماضوي، داعية إلى مزيد من التقليد والماضوية؛ لتحقيق أكبر قدر من الاستقرار، حتى وإن كان استقراراً شبيهاً بالموات.

لا يخفى أن الخطاب التنويري لا يستطيع ـ حتى وإن حاول ذلك أحياناً ـ مجاراة التقليدي في هذا المضمار؛ لأن الاتكاء على هذه الوجدانية يتقاطع ضدياً مع خطاب العقلنة الذي يقع منه في الصميم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو ـ في الحالة العربية ـ لا يمتلك تاريخاً تنويرياً، بحيث يمكن استخدامه في مثل هذا السياق. ومن كان يمتلك هذه الصفة (التنويرية) فهو يقع خارج الوعي التاريخي للجماهير، أي في دائرة المهمش والمنبوذ والمقموع.

2 ـ البعد الوجداني. فالخطاب التقليدي خطاب وجداني بالدرجة الأولى. وهو يستخدم العنصر السابق (= التاريخي) في بعث أكبر قدر من المؤثرات الوجدانية التي تغيب العقل، بقدر ما تستحضر من الوجدان. حتى مآسي الواقع، ومآسي التاريخ، يتم توظيفها في هذا السياق البراغماتي، بل أحياناً يحدث هذا التوظيف الانتهازي، بما يعزز من المأساة، ويسهم في استمراريتها وتناميها.

وبما أن الخطاب التنويري خطاب عقلاني في عمقه؛ فهو يحاول تجنب مثل هذه اللّـوثات التي تنتقص من مصداقيته، حتى دعوى العقلانية ذاتها، التي من الممكن أن يتم تحميلها بُعداً وجدانياً بمنحها بعض صور النهائيات، يتم تفنيدها من داخل المنظومة العقلانية، وبدعوى العقلانية ذاتها. وليست ضد هذا النقض أو التفكيك، ولكني ضد التجافي عن الوجداني، بدعوى أن كل منحى وجداني في ثنايا الخطاب العقلاني نقض لعقلانيته. نحن نفعل هذا، بينما يتفرد التقليدي بأبعاد الأمة الوجداني، ويكون النصر حليفه في نهاية المطاف.

3 ـ الوعد الطوباوي. وهو وعد يتبرع به الجميع. لكن الفرق الجوهري بين

الوعد الذي يمنحه التنويري للجماهير، والوعد الذي يمنحه التقليدي، أن وعد التقليدي يسير في اتجاهين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وإذ يسهل إثبات فشل التقليدي في عالم الشهادة ـ كما هو واقع الحال ـ، فإن دعواه بامتلاك الحقيقة الغيبية ـ ومن ثم طوباويتها ـ لا يمكن إثبات فشله في هذه الدعوى؛ فيبدو رابحاً باستمرار.

يصدر الوعد الطوباوي من قبل التقليدي بدعوى امتلاك الحقيقة الإيمانية ابتداء، وأن المصير الأخروي السعيد مرهون بالتماهي معه في تفاصيل المفردات التقليدية، بل بالخضوع التام لسلطته / تسلّطه. إنه يحتكم إلى عالم مستقبلي، لا يمكن الاحتكام إليه الآن. ومع أن وعود التنويري تحقق الكثير منها على أرض الواقع ـ وإن في سياق غير سياقنا ـ إلا أن هروب التقليدي إلى الإيماني، يمنحه النصر في وعي الجماهير التي لم تعِ بعدُ أن الإشكالية الحضارية إشكالية مدنية، وليست دينية؛ كما يدعي التقليدي؛ هروباً من تحديات الواقع الذي يتحدى الجميع.

4 ـ الاستعداد للتضحية في سبيل الأفكار والمبادئ. وهذه المفردة هي أهم المفردات الأربع؛ لأنها ـ كما تشهد بذلك الوقائع الآنية ـ تكاد تكون امتيازاً للتيارات العقائدية على اختلاف أنواعها. والتقليدية الماضوية لدينا تقع على قمة القائمة العقائدية. ليست القضية أن هناك إيمانيات (نهائية) بالفكرة هنا، وتراجعاً في البعد الإيماني بالأفكار هناك؛ تبعاً لموضوع الإيمان. صحيح أن هذا واقع، وله دوره في الاستعداد للتضحية، لكنه ليس كل شيء.

في البدايات الأولى للحراك التنويري، وفي فترة ما قبل الثورة الفرنسية وما بعدها بقليل، كان هناك بعد إيماني واضح بالفكرة التنويرية، ومن ثم كان هناك استعداد تام للتضحية في سبيلها. حدث هذا، مع أن موضوع الإيمان لم يكن ميتافيزيقياً، وإنما كان من الواقع وإلى الواقع، ولكنه كان إيماناً بالإنسان.

إن التضحية بالنفس وبالوقت وبالجهد وبالمال ظاهرة ضمنت البقاء والاستمرار، بل الانتصار في كثير من الأحيان، لتيارات التقليد والجمود. وهذه الظاهرة يمكن للمراقب أن يرى كيف غدت من مشاهد التميز التقليدي. يحدث هذا، بينما الفاعل التنويري يتراجع ويتوارى ـ وأحياناً يكفر بالتنوير ـ عند أدنى وعد أو أهون وعيد.

سينتصر التنوير؛ عندما يصبح الفاعل التنويري قادراً على التضحية في سبيله بالنفس والوقت والجهد والمال. عندما تتضاءل الذاتية، ويعشق الفاعل التنويري فكرته إلى درجة الهيام، وعندما تصبح الأولوية للإنسان، ولا شيء غير الإنسان؛ سينتصر التنوير؛ لأن التقليدية لم تنتصر إلا بفعل التضحية الذي غاب عن الفاعل التنويري المعاصر، وإلا فلا مقارنة بين عالم الظلمة والجهل والتخلف، وعالم التقدم والعقل والأنـوار.

3 ـ 4 ـ ظاهرة الانتكاس في الخطاب التنويري

منذ ثلاثة قرون ـ تقريباً ـ والتنوير خطاب محوري في الإصلاح، والنهضة، والإنسان. ومع أن البداية كانت من أوروبا، إلا أن شمولية الخطاب التنويري، جعلت منه خطاباً عابراً للزمان والمكان. قيم التنوير، ومفرداته الأساسية، هي قيم ومفردات الإنسان. ومن ثم، فليس غريباً أن يصبح التنوير هو الخطاب القديم المتجدد، في كل محاولات النهوض، على امتداد العالم، سواء حضر الخطاب بصورته الأساس، أو بعد التحوير، الذي قد يصيب بعض مفردات الخطاب.

وإذا كانت بعض محاولات النهوض لم تستلهم الخطاب التنويري، فإنها وإن أحرزت شيئاً من التقدم المادي التقني، على امتداد زماني ومكاني متقطع، إلا أنها لم تستطع الاستمرار، بل تراجعت إلى درجة السقوط شبه التام، فضلاً عن كون تقدمها المزعوم ـ في أوج وهجه ـ كان (تقدماً!) ضد الإنسان، أو ـ على الأقل ـ تقدماً يتجاهل الإنسان.

في النصف الأول من القرن التاسع عشر، عاد رفاعة الطهطاوي من باريس إلى عالمه العربي، حيث الظلام المخيم. وكان الطهطاوي هو القناة الأولى التي تسرب منها شيء من نور التنوير إلى عالم محلولك الظلمة. والأهم في كل ما فعله الطهطاوي ـ رحمه الله ـ أنه كان يمارس التنوير عن وعي تام بالدور الذي يقوم به، أو يجب عليه أن يقوم به. لقد كانت رحلته من الأزهر (الشريف)، قلعة التقليد العتيقة، إلى مدينة النور، ليست مجرد تحوّل في المكان، وإنما تحول في الوعي، والأهم ـ وأكرر هنا ـ أنه كان واعياً هذا التحول.

مسألة وعي الدور، أو المهمة، التي يفرضها السياق التاريخي على الفاعل

التنويري، ليست مسألة ثانوية، بحيث يمكن تجاهلها. فليس مجرد الاشتباك مع خطاب التنوير، أو حتى الانهماك فيه، كافياً لصنع فاعل تنويري مؤثر، يضع بصمته التاريخية الخالدة، بما يصنعه من مراحل التحوّل. لا بد من الوعي بطبيعة الممارسة التنويرية ذاتها؛ لأن هذا الوعي هو الذي يحقق هذا التحول، وهو الذي يعصم هذا الفاعل من أن تغتاله ـ انتكاساً ـ البيئة التقليدية، التي ربما تكون في زخم تخلفها أكثر من قدرته الفردية على الاحتمال.

معظم المنتكسين قديماً وحديثاً، ليسوا أكثر من عشاق عابرين لمفردات التنوير في العدل والمساواة، وربما الحرية؛ دونما وعي ـ والوعي ليس مجرد المعرفة ـ بالكليات الفلسفية التي تموضع التنوير في علاقات الما قبل والما بعد، وبالسياق العام لقصة الحضارة الإنسانية. بل إن كثيراً منهم لم يكونوا صادقين حتى في هذا العشق العابر أو الساذج، وإنما كانوا مجرد (تجار موضة)، أو في أحسن الأحوال ـ وربما في أسوئها ـ كانوا باحثين عن دور مفقود، أو شحاذين لأي دور، أي دور!. ذلك أن الثقافة لم تكن في وعيهم أكثر من (مكانة) اجتماعية يتطلعون إليها. ومن الفارقة أنها كمكانة تقع في صلب التراتبية الاجتماعية التقليدية التي يسعون لإجراء تحولات جذرية فيها. وبهذا، فهم يدعمونها ويرسخون قيمها بهذا التطلع من جهة، ويسعون ـ كما في ظاهر الخطاب ـ لإجراء تحولات جذرية عليها، من جهة أخرى.

وقد لا يكون الانتكاس راجعاً إلى أسباب ذاتية، وإنما إلى تغيرات جذرية تشمل الواقع، وتجعل من هذا التردد، أو النكوص، ممارسة تعتمد على الواقعي، أكثر من اعتمادها على الفكري. لكن، حتى هذا الانشداد إلى الواقع، والتضحية ـ بنسب متفاوتة ـ بالفكرة، لم يكن ليحدث؛ لو لم تكن البنية المعرفية والنفسية للذات المنتكسة، مهزوزة، أو مهزومة، أو محبطة في أحسن الأحوال.

وإذا كان من الصحيح أنه لا يمكن تفسير كل ظاهرة انتكاس أو ردة عن التنوير إلا بالإحالة على الظروف الخاصة لكل حالة؛ فإن هناك كثيراً من المشترك الذي يقارب أن يكون: نموذجاً تفسيرياً، بلغة عبدالوهاب المسيري. ونحن لا بد أن نهتم بهذا المشترك الذي يعيننا على تفسير مثل هذه الظواهر؛ لأن الأفراد لا يشغلوننا، بقدر ما تشغلنا الظاهرة التي تؤثر ـ بمجملها ـ في مستقبل خطاب التنوير.

المنتكسون أو المرتدون عن التنوير، ومنذ أن بدأت حركة الانتكاس في أواخر النصف الثاني من القرن العشرين، يتسمون بالضحالة المعرفية، خصوصاً فيما يتعلق بالإرث التنويري، بل هذه الضحالة، هي أشد منها لدى كثير من أعداء التنوير التقليديين الذين يشتغلون على نفيه من الفكر ومن الواقع، بممارسة التضليل والتكفير. كما أنهم ـ بشواهد ما قبل مرحلتهم التنويرية ـ يتسمون بالتعصب النفسي قبل التعصب الفكري، وبالنرجسية الذاتية والقومية، إضافة إلى مستوى عال من الانتهازية، وضمور شديد في الإرادة، بحيث يصبح التنوير لديهم مشروعاً للمكاسب الشخصية، فإن حققها، وفي القريب العاجل، بسرعة صناعة نجم سينمائي؛ فهم تنويريون صامدون، وإلا فالتنكر للتنوير، يصنع شيئاً من النجومية المأمولة، مع ضمان اجتماعي / ديني ضد الإساءات المادية والمعنوية. وحب السلامة داء النضال في كل زمان ومكان.

لسان حال المنتكسين يقول: ما لا يدرك ـ من المطامع الذاتية! ـ عبر الاشتباك مع خطاب التنوير، يمكن أن يدرك أضعافه مع الانحياز إلى الخطاب التقليدي الجماهيري المضاد لخطاب التنوير. عندما تخذلهم قدراتهم العقلية والمعرفية والنفسية، في مضمار التنوير، فطريق الانتكاس لا يحتاج إلا إلى أدنى المستويات من هذه القدرات. إنه لا يحتاج إلى أكثر من إعلان (توبة) من التنوير، مع قدر من الإساءة الإعلامية (الإساءة الثقافية عاجزون عنها بطبيعة الحال) إلى الخطاب التنويري.

التنويريون الواعون بالتنوير، لا يمكن أن ينتكسوا، لا لأنهم معصومون ـ قدراً ـ من الانتكاس، وإنما لأن التنوير وعي، والوعي لا يتراجع عند الفرد؛ إلا بخلل فسيولوجي (= خرف)، يصيب الآليات المادية لعمل العقل. ومن ثم، فالمنتكسون الذين اشتبكوا مع خطاب التنوير، أو مع بعض مفرداته، لم يكن لديهم وعي ـ من أي نوع ـ بالتنوير. ولهذا، كانوا يعرفون هذه المفردات التنويرية، ولكنهم لا (يعونها)؛ مما جعل من تنكرهم لها، أمراً ميسوراً، بل هو أمر طبيعي في ظل بيئة تقليدية خانقة، تعادي التنوير، وترتاب برواده.

إننا عندما نطرح خطاب التنوير، ونادي باستنبات المشاريع الثقافية العقلانية، لا نجهل أن العقلانية بدأت مساءلة نفسها منذ أمد في الغرب، وأن القيم التنويرية أصبحت تحت تشريح خطاب ما بعد الحداثة. لكن، نحن نقدم التنوير؛ لأننا ـ كعرب /

مسلمين في سياق ثقافي وتاريخي، يشبه إلى حد كبير حال أوروبا قبل ثلاثة قرون، كما ندرك أننا في تواشج ثقافي مع أحدث الخطابات في قرننا الواحد والعشرين.

قدرنا أننا لا بد أن نطرح التنوير، وخطاب مساءلة التنوير في آن، خطاب الحداثة، وخطاب ما بعد الحداثة؛ لأننا لسنا في السياق الراهن ـ الثقافي والتاريخ ـ الذي يحكم أوروبا وأمريكا؛ فنأخذ بخطاب ما بعد الحداثة، كما أننا لسنا في سياق القرن الثامن عشر تماماً؛ حتى نأخذ بخطاب التنوير، دونما توقف عند (المرحلة) التي يعيشها الغرب ثقافياً.

لا بد من هذا التوضيح، لا لأن المنتكسين يحتكمون ـ في انتكاسهم ـ إلى خطاب ما بعد الحداثة، فهم لم ولن يمارسوا هذا الاحتكام الذي يتجاوز قدراتهم المعرفية والنفسية، وإنما نفعل ذلك، من أجل أن يدرك من يعارضنا ـ ثقافياً ـ في تقديم الخطاب التنويري، أننا لا نطرح التنوير على نحو تبشيري، يتجاوز المساءلة النقدية التي لا تنقض التنوير، بقدر ما تهتم بتطويره، وإنما نطرحه مشتبكاً مع إحداثيات العصر التي تسائل مفردات التنوير بالضرورة.

ليس شرطاً أن يكون الانتكاس عودة إلى الحالة التقليدية، أو الما قبل تنويرية، وإنما قد يتأتى في صورة التحول إلى خطاب نقيض، خطاب يتنكر للبعد الإنساني الذي يشكل الهيكل العام لخطاب التنوير. وقد يجمع المنتكس بين هذا الخطاب اللاإنساني، والحالة التقليدية؛ لأن الخطاب التقليدي الرائج في العالم الإسلامي اليوم، هو خطاب مضاد للإنسان.

هكذا وجدنا سيد قطب، يعود إلى التراث، بل إلى التقليدي منه، بعد أن اشتبك مع الخطاب الليبرالي، من زاوية النقد الأدبي. وسيد قطب يمكن أن يكون مثالاً، لأنه المثقف الطموح الذي لم تسعفه قدراته ليكون ـ كما كان يأمل ـ مضارعاً لطه حسين أو للعقاد، أو لزكي نجيب محمود، أو لأحمد أمين. . . إلخ، فلم يستطع استدراك المجد الأدبي الذي لم تمكنه منه قدراته المتواضعة نسبياً، إلا بأن ينتقل إلى مربع التقليد. وحينئذ، لا شك أنه سيكون (المفكر) الأول، في وسط تقليدي، وسط يتصور المعرفة مجرد اجترار لمقولات التراث. والكل يعلم الألم الذي سببه له العقاد، عندما رفض التقديم له، وهو الذي أمضى سنوات من عمره مترهباً في محراب العقاد.

انتكاسة / ردة / توبة محمد حسين هيكل، من الليبرالية، وازدرائه لمرحلة: إعجابه بالغرب، واعترافه أنه كان تغريبياً، وأنه الآن يتوب من التغريب، كل ذلك، مشفوعاً بكتاب: حياة محمد، وفي منزل الوحي، أعطى هيكل مكانة ثقافية، لم يستطع تحقيقها من قبل. ولا شك أن انتقال المركز العام للإخوان المسلمين من الإسماعيلية إلى القاهرة عام 1933مـ قد أحدث تحولاً واضحاً وسريعاً في الوجدان الجماهيري، نحو مقولات الأسلمة. وهذا ما أغرى كثيرين ـ ومنهم هيكل ـ بركوب الموجة، بل لم ينج حتى طه حسين من ذلك، لكنه ـ ولأسباب كثيرة ـ سرعان ما أدرك أين يجب أن يكون النضال الثقافي.

قد تكون الحالة التي تتسبب بالانتكاس، أو بممارسة دور يقارب دور المنتكس، حالة نفسية أكثر منها حالة معرفية، كما هي الحال مع حسن حنفي. فعلى الرغم من رمزيته الثقافية التي لا يشكك فيها أحد، إلا أنه، ومنذ البداية، مارس دور المنتكس وإن لم يكن كذلك. منذ البداية، تتضح عنده عقدة من الغرب، ومن كون الغرب فاعلاً ثقافياً في الشرق. ولهذا، جاء بنظرية القرون السبعة، أملاً أن قرونَ تفوّقِ الغرب (من 1300مـ إلى 2000مـ) قد أذنت بالأفول، لتبدأ سبعة قرون للأنـا، تكون فيها هي المتفوقة ثقافياً وحضارياً. وما علم الاستغراب إلا مقدمة لهذا التصور المتنرجس، المتمحور حول الذات، على نحو طفولي.

الإشكال في مثل حنفي، أنه أصبح متكأ معرفياً للمنتكسين لدينا، الذين ليس لديهم من القدرات إلا ما يمكنهم من الاستعانة الآلية بمشروع حنفي، وبرمزية حنفي أيضاً. وإذا كان التقليديون يكفرونه أو يضللونه، فإنهم ـ وبسبب عجزهم المعرفي عن اجتراح مشروع خاص، مضارع لمشروع حنفي في اتساعه واتساقه ـ يضطرون إلى توظيفه براغماتياً، أو لوضع مقولاته موضع: شهادات الأعداء.

استشهادنا بسيد قطب وهيكل وحنفي، لا يعني أنهم يشابهون المنتكسين في واقعنا المحلي. فالقيمة المعرفية للمنتكسين لدينا تقارب الصفر؛ مقارنة بهؤلاء الذين اشتغلوا على المعرفة طويلاً. معظم المنتكسين لدينا، هم سلفيون قدامى، شغبوا ـ بلطف ـ على تيارهم، وعشقوا بعض مفردات التنوير؛ نتيجة ظرف خاص. لكنهم سرعان ما أعلنوا التوبة، أو صرحوا بما يشبه هذا الإعلان.

هؤلاء، رغم أنهم حاولوا التماس مع خطاب التنوير، ومارسوا شيئاً من النقد للخطاب التقليدي، إلا أنهم تقليديون حتى في تعاطيهم مع خطاب التنوير. فنقدهم للتقليد لم يكن نقداً تشريحياً، بحيث يطال طبيعة الوعي التقليدي، متمظهراً في صور واقعية، وإنما كان (نقدهم) مجرد (ملاحظات) على مفردات تقليدية من هنا أو هناك، أو على سلوكيات فردية وشبه فردية، تصدر ـ في ظرف ما ـ عن الخطاب التقليدي.

قد يكون لدى بعضهم رؤية في التغيير. لكن، رسوخ التقليدية في وعيهم، جعلهم لا يرون التغيير إلا من خلال نموذج تقليدي. بعضهم لا يرى التغيير إلا من خلال ابن تيمية أو من خلال الشاطبي. وشرعية التغيير عندهم لا تأتي إلا من خلالهما. فلا بد في كل خطوة من إحالة على الماضي، مهما كان هذا الماضي مختلفاً ومغايراً للحاضر. إنهم تقليديون حتى في ثوريتهم، فابن تيمية حاضر في نمطهم الثوري؛ لأنه النموذج الأوحد القابع في الوعي، والملائم لثورية مأمونة ومقبولة من الوسط التقليدي، ولا يدركون أن ثوريته كانت من التقليد وللتقليد؛ بواسطة التقليد.

عن نمط هؤلاء الذين لا يرون الخروج إلى المستقبل إلا على عربات الماضي، يقول المفكر اللبناني المبدع: علي حرب، في كتابه: (العالم ومأزقه) ص117: «كما يفعل الكثير من الدعاة والإصلاحيين تحت وطأة هواماتهم الأصولية ونرجسيتهم الثقافية، الأمر الذي يحملهم على الاعتقاد بأننا نجد لدى الماضين التشخيص الأصح لواقعنا أو الحل الأنجع لمشكلاتنا الحضارية». وهذا ما يفعله التقليديون الذي تشبعوا بابن تيمية أو بغيره من رموز التقليدية، إلى درجة استلهامه من جديد؛ بغية الخروج من دوامة الانحطاط. والتفكير البياني، بواسطة: وداوني بالتي كانت هي الداء، لا ينفع في مثل هذه الحال.

هذا إذا قدمنا حسن الظن، وهو ما نفعله غالباً. أما إذا قرأنا ما يحدث بشواهده مجردة من هذا الاعتبار، فإن ملامح الخداع الذي يقارب: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ﴾ ليس ببعيد. وهذا يقودنا إلى ضرورة التنبه لمثل هذه المواقف المترددة التي تتغيا غرس الارتباك، وزعزعة التصميم في الخطاب التنويري، لمصلحة خطاب التقليد.

ربما يتخفى بعض المتنكسين وراء مفردة: الاعتدال، أو الوسطية، أو محاولة

الموضوعية، في نزاع خطاب التنوير مع خطاب التقليد. وهذا التذاكي التقليدي ممعن في الغباوة؛ لأن المنطوق الكلي لمقولاتهم يعزز ـ في النهاية ـ موقف التيار التقليدي، خصوصاً إذا اتضح ـ بشواهد معرفية واجتماعية ـ أن ولاءهم الحقيقي للتقليدية، وأن المقولات الرئيسة للخطاب التقليدي ليست محل فحص وتساؤل من قبلهم. بل إن (نمط) التفكير التقليدي ما زال هو المهيمن على ممارساتهم كافة.

وأخيراً، يجب ـ مع كل هذا ـ أن نتذكر أن هؤلاء الذي يمثلون مظاهر نكوص وردة عن مفردات التنوير التي تقاطعوا معها في يوم من الأيام، ليسوا من رواد التنوير أو من رموزه، حتى يكون لمثل هذا النكوص أهمية معرفية أو حتى إعلامية، وإنما هم ـ في أحسن الأحوال ـ من جماهير التنوير، أو من المعجبين العابرين ببعض مفرداته. وتنقل المعجب بين هذا وذاك، جزء من طبيعة الإعجاب العاطفي، أياً كان موضوعه. ولا يمس هذا التنقل العاطفي موضوعه ـ وهو هنا: التنوير ـ بشيء؛ لأنه مرتبط بسيكولوجية المعجب خصوصاً، ولا يؤثر ـ إيجاباً أو سلباً ـ في موضوع الإعجاب: الخطاب التنويري.

3 ـ 5 ـ التقليدي المستنير . . الوصف المستحيل

اغتيال العقل في الثقافة العربية على يد سدنة التقليد وفراعنة الاستبداد، أدى بالوعي العربي إلى قبول كل صور الفوضى، وإلى التعايش مع كل أنواع الممارسات العلمية واللاعلمية التي تتلبسها حالةُ الجمع بين المتناقضات، وإلى تعقّل التوصيف بالمستحيلات، دون أن يشعر هذا الوعي بأدنى استشكال، بل بأدنى حرج؛ جراء ممارسة فكرية أو واقعية لا تختلف في عشوائيتها وتخبطاتها عن خطرات الجنون في كثير ولا قليل.

إن الخلل الذي نراه اليوم ماثلاً على المستوى السياسي، كما هو على المستوى الاجتماعي، هو خلل صادر عن بنية التفكير المضطربة التي تكونت بفعل مصادرة ثقافة العقل لمصلحة ثقافة النقل على امتداد تاريخنا الطويل. فالتقليدي اللامستنير ـ في سياق هذا التفكير اللاعقلاني ـ يمكن، وبكل سهولة، أن يكون مستنيراً، والمستبد (الظالم باستبداده ابتداء) يمكن أن يكون عادلاً؛ لأن مفهوم العدل ـ في مستويات التفكير المعادية / المنافية للعقل ـ مفهوم غير واضح، مفهوم لم يتم بناؤه من خلال حوار

جدلي ـ معرفي؛ بحيث يستوعب الوعي الجمعي جميع أبعاد المفهوم، ويتفاعل مع كل مستويات تنزيل المفهوم على أرض الواقع.

عندما طرح الشيخ: محمد عبده، تصوره البدائي عن نهضة الشرق، وأنها لن تتم إلا بـ(مستبد عادل)، كان من الواضح أنه لم يكن يعرف حدود الاستبداد ولا حدود العدل؛ وإلا لما وصف بما يستحيل أصلاً. بمعنى أن محمد عبده لم يرَ في الاستبداد ـ من حيث هو انفراد باتخاذ القرارات المصيرية ـ فعلاً مضاداً للعدل، ولا أن العدل يستلزم اقتسام الصلاحيات، كما الحال في اقتسام الثروة، وفي اقتسام النفوذ، وهو الاقتسام الضروري الذي يُمكّن لترسخ عملية توازن القوى داخل دينامكية المجتمع الواحد، المجتمع المرسوم بحدود الوطن الجغرافي الحديث.

لهذا السبب، لا يزال مفهوم العدل (الذي تتغنى به الشعوب العربية المقهورة ليل نهار، والذي تقدم في سبيله أغلى ما تملك من دماء وأشلاء) غامضاً، وأحياناً مغلوطاً؛ بحيث يمكن أن يكون العدل مع فئة، ولمصلحة فئة، على حساب فئات كثيرة، هو عين العدل والإنصاف في نظر هؤلاء البؤساء الأشقياء.

إن العدل في نظر هؤلاء البؤساء ليس منظومة عدلية متكاملة، تبدأ من حرية الكلمة، المُؤسسة لحرية الاختيار، وانتهاء بحرية رفض الحريات، مروراً بالتوازن المبني على المساواة بين أنواع الحريات من جهة، وبين الأفراد الذين يُجسّدون هذه الحريات على أرض الواقع المعيش من جهة أخرى.

لا يزال الوعي العربي العام شقياً برؤيته التقليدية للعدل، لا يزال يخلط بين تقشف الحاكم وعدله، لا يزال يُطابق بينهما، لا يزال يتصور، ومنذ بداية تاريخه، أن الحاكم الذي يعيش في بيت متواضع، ويلبس مُرقّع الثياب، ويمشي بين الناس في الأسواق، هو الحاكم العادل؛ حتى وإن كان مُتجبّراً، يضرب هذا، ويخفق رأس هذا، ويقمع هذا، ويشتم هذا، بل يقتل هذا؛ دون محاكمة عادلة، بل يفعل ذلك بمحاكمة عاجلة، بمحكمة ذاتية، بمحكمة لا تتعدى المُرافعات فيها حدود جُمجمته الصغيرة، أي إنه يفعل ما يشاء؛ بوصفه السلطة المطلقة التي تمنح الشرعية لبقية السلطات؛ هذا إن كان ثمة سلطات موازية حقيقية؛ ليست مجرد أذرع تنفيذية قمعية لرغبات مثل هذا السلطان المتشبع بالطغيان.

أذكر أنني كنت في نقاش مع أحد التقدميين المعجبين بعبد الناصر، وعندما طرحت مسألة ديكتاتوريته وقمعه وطغيانه، قال لي ـ وكأنه يقذف بأقوى وأصدق الأدلة على عدالة الدكتاتور العتيد ـ: يكفي عبدالناصر أنه مات فقيراً!. طبعاً لم أناقشه في هذه الأسطورة، بل قلت له: لنفترض أنه مات فقيراً، وأنه لم يسكن قصور فاروق زمن الملكية، وأن بيته كان متواضعاً، من غرفتين صغيرتين ومطبخ وحمام، وأنه كان بيتاً مستأجراً، وأن أولاده إلى اليوم فقراء مساكين، وأن السجائر التي كان يدخنها بشراهة لم يستطع الوفاء بثمنها، بل كان يستدين ثمنها البخس من العجوز في (الكشك) المقابل لبيته، وأن عائلته إلى اليوم لم تستطع تسديد ثمن سجائره، وأن (العجلة!) التي كان يستقلها من بيته إلى القصر الجمهوري كانت هدية من صاحبه المشير، وأن المشير كان أفقر فقير، وأن كل عضو من أعضاء مجلس قيادة الثورة كان يقتات برغيف في الصباح ورغيف في المساء. . .إلخ صور الزهد والنزاهة، لنفترض كل هذا الوهم صحيحا، لكن أين أنت من الدكتاتورية الدامية؟، أين أنت من أقبية المخابرات التي كانت تُنتهك فيها الأعراض، وتُزهق فيها الأرواح؟، أين أنت من المعتقلات التي شهدت عذابات عشرات الألوف؟، أين أنت من القرارات الهوجاء التي تسببت بمقتل عشرات الألوف في اليمن وفي سيناء؟، كيف كانت آلية اتخاذ القرار؟، وما مدى مسؤوليته عنها، ومن ثم، ما هي حدود مساءلة صاحب القرار. . .إلخ الأسئلة التي على ضوئها يتحدد مفهوم العدل، ويتضح ـ بالتضاد والتقابل ـ مفهوم الظلم. فالظلم ليس مجرد اغتصاب ثروة أو استئثار بنعيم، بل هذه هي إحدى صور الظلم، ولكن هناك ما هو أقسى وأطغى وأشد تدميراً، إنه الاستبداد بمصير الملايين عن طريق الاستبداد بحقهم الديمقراطي الذي يكفل لهم الاشتراك في المسؤولية؛ بقدر اشتراكهم في صناعة وبلورة الرأي، ومن ثمّ في اتخاذ القرار.

لو أننا توفرنا على قليل من ثقافة عقلانية مرتبطة بالإنسان، لم ننخدع بالنماذج التاريخية التي تتلبس الزهد أحياناً، بينما هي استبدادية إلى أبعد الحدود، فضلاً عن النماذج التي لا حظ لها من الجدارة إلا التوسع في الغزوات التي كانت تتغيا النهب والسلب، ومن وراء ذلك اتساع رقعة الطغيان.

من يتوفر ولو على الحدود الدنيا من ثقافة عقلانية متأنسنة، سيصاب بالذهول؛

عندما يقرأ ما كتبه المؤرخون المسلمون القدامى، وكثير من المؤرخين المعاصرين، عن تاريخنا، وعن رجال هذا التاريخ المجيد!. فالتناقض، وانعدام الرؤية العقلانية التي تقتضي التكامل، جعلا هؤلاء المؤرخين ينقلون الأحداث التي تعكس حالة ممعنة في التوحش والعنف؛ دون أن تكون ثمة إدانة توازي ذلك. أي إنهم لم يكونوا يجهلون حقيقية تلك الأحداث أو أولئك الأشخاص، بل لم يكونوا ينكرونها، بل كانوا يسردونها، ثم يترحمون ويترضون على فاعليها، ويمنحونهم أسمى شارات التعظيم والتبجيل.

أتباع التقليدية على امتداد عصورنا التي لا تزال عصوراً وسطى غارقة في الظلام، وإلى يومنا هذا، يتلقون كل هذه المتناقضات وكل هذه المستحيلات، بل كل هذه الخرافات، دون أن يشعروا بأي تناقض أو استحالة تستوجب التوقف والتساؤل ومناقشة الواعظ التقليدي في ما يقول. هذا الواعظ الذي هو جانٍ وضحية في آن واحدٍ، فهو تدروش على التراث التقليدي النقلي المضطرب في بنائه، وقيمه، ومضامينه، فكان ضحية له، وهو أيضاً يُمارس إنتاج هذا البؤس الوعظي بصورة لم يسبق لها مثيل، بعد أن فتحت الفضائيات له ذراعيها، وجعلته (= النجم الفضائي التقليدي) إحدى وسائل الجذب الإعلاني التجاري لأمة لا تزال جماهيرها تدعو الله أن ينصر الفتح بن خاقان!.

ظن ـ ويظن ـ كثيرون أن ما يُسمى بـ(الربيع العربي) سينتشل الأمة من عصور الظلام في بضع سنوات. لا شك أن هذا وهم كبير وخادع، فرغم كونه(= الربيع العربي) حراكاً إيجابياً في مُجمله، بوصفه انتفاضة كرامة على الاستبداد والطغيان، إلا أن الوعي الثقافي المُحايث له لا يزال كما هو قبل عقود، وهو بدوره صورة مشوهة لما كان عليه قبل قرون.

مثلاً، هل يستطيع الوعي الجماهيري العربي المتفاعل مع هذا الربيع العربي أن يتقبل حقيقة سياسية تفرضها كل معايير البحث العلمي، وهي أننا إذا استثنينا ثلاث دول (= عراق صدام حسين، وسوريا الأسد، وليبيا القذافي)، فإن كل الدول العربية المعاصرة، على امتداد العقود الخمسة أو الستة الماضية، ورغم كل ما فيها من طغيان وبؤس وتخلف وفضوية واستسلام، هي أفضل، وبمراحل، من كل سنوات الدولتين العربيتين: الأموية والعباسية، باستثناء سنتين لعمر بن عبدالعزيز، وسنة للمهتدي

العباسي (المهتدي وليس المهدي، وبينهما فرق كبير). أي باستثناء ثلاث سنوات فقط من سبعة قرون كاملة من تاريخنا المجيد. وما سوى هذه السنوات الثلاث، فمعظم ما يرفضه العرب اليوم سياسياً واجتماعياً، معظم ما يرفضونه إلى درجة إعلان الحرب عليه، وبذل الأرواح في سبيل التخلص منه، هو أفضل بكثير مما يتدارسونه في مدارسهم وجامعاتهم ومُحاضراتهم العامة بشيء غير قليل من التمجيد البليد.

لو درسنا تاريخنا القريب والبعيد بأدنى درجة الحياد العلمي (الذي لا يمكن أن يتوافر بوضعها إلا في أجواء ثقافية عقلانية)؛ لظهرت لنا هذه النتيجة الواضحة، التي تسببت عبثية ثقافة النقل بوضعها خارج نطاق المساءلة؛ رغم أن هذه الثقافة (= الثقافة النقلية) هي التي نقلت لنا المعالم الكبرى لذلك التاريخ؛ لكنها ويا للأسف قرأته بمُسبّقات عقائدية مزيفة، استدعتها الصراعات المذهبية، فتخللها التفكير الرغبوي الذي قام بتحوير وتزييف الوعي بالتاريخ، ومن ثم تحطيم إمكانية قيام وعي سياسي عربي حديث.

لهذا نشأت أجيال وأجيال تعشق العدل، ولكنها لا تفهمه، وإن فهمته فهو فهم في حدود ضيقة لا يتسع لها الفضاء السياسي الكبير. نشأت أجيال لا تعي السياسة إلا من خلال ثنائية: آمر ومأمور، قاهر ومقهور، ظالم ومظلوم. نشأت أجيال ترى العدل محصوراً في تقشف الحاكم، بل أحياناً تقيس كل جدارته السياسية بلحيته، فضلاً عن أولئك الذين يرون الجدارة السياسية مرتبطة بـ(نِيّة)السياسي، فينقلون المسألة السياسية من عالم القدرات والإمكانيات الواقعية إلى عالم (النيات الحسنة)، التي قلّما تتوفر، وإن توافرت يوماً ما، فلا تعني في عالم السياسة شيئاً، بل هي آخر ما يستحق الإشادة والتقدير.

لقد انتفض العرب اليوم في ربيعهم السياسي الذي وضعوا فيه آمال قرون وقرون. لكنهم في زمن ما بعد الانتفاضة، وجدوا أنفسهم أمام واقع سياسي بائس إلى أبعد الحدود، حتى خياراتهم الديمقراطية بدت بائسة ومخيبة لآمالهم ولآمال كثير من المراقبين. فالمترشحون للرئاسة في دول الربيع يتقبلهم الناخب اليوم وكأنه يأكل الميتة اضطراراً، إذ هي نماذج هزيلة جداً، هزيلة في كل القدرات، إلى درجة أنها غير قادرة حتى على أن تقنع تطلعات جماهير التقليدي؛ فكيف تستطيع إقناع هذه النخبة المتمردة من هذا الجيل الواعي المستنير؟!.

جميع المرشحين للرئاسة في ما يُسمى بدول الربيع، تقليديون جداً، حتى مَن يدعي الليبرالية منهم تجده منغرساً ـ بشكل أو بآخر ـ في وضع ثقافي تقليدي، بحيث لا يختلف عن التقليدي العتيد إلا في لغة الشعارات الجوفاء. كلهم يعيشون الوهم، ويُصدّرون الوهم، ويقفزون فوق الواقع بمراحل، واقع الثقافة وواقع الحياة المادية وواقع التاريخ، وكأنهم سينجزون ما يعدون به على مستوى عالم روائي خيالي، عالم يتيح لهم ـ متى ما أرادوا ـ فرصة الهروب النبيل من قبضة المستحيل.

3 ـ 6 ـ التغيير بالتنوير

3 ـ 6 ـ 1 ـ التغيير بالتنوير. . من تفكيك الأوهام إلى الوعي بالذات

لا يرتبط التقدم، وأقصد التقدم التنويري، ذلك التقدم الذي هو جوهر التقدم الإنساني اليوم، بتوفير مستويات أعلى وأغلى من الرفاهية المادية في جانبها الاستهلاكي، حتى وإن كانت هذه الرفاهية أحياناً، وفي بعض جزئياتها الخدمية الإنسانية خصوصاً، يمكن أن تُعد مؤشراً لما يتحقق في الواقع من تطورات تحاول مقاربة (الهـم) الإنساني؛ بوصف الإنسان هو غاية التقدم في كل مجال.

يرتبط التقدم التنويري ارتباطاً وثيقاً، قبل أي شيء، بمستوى توافر قيم الكرامة الإنسانية التي شدد عليها خطاب التنوير الأوروبي قبل ثلاثة قرون. وهي كرامة متعددة الأبعاد ومفتوحة على جميع الميادين. لكن، لا شك أن توافر لقمة العيش الكريمة، بطريقة كريمة، غير مرهقة لا للجسد ولا للروح (إرهاقاً يتجاوز حدود الأعراف العالمية لمدة العمل وطبيعته)، هو شرط أولي، هو مقصد أولي من أولويات أية عملية تتغيا اجتراح مشروع حقوقي/ تنموي للإنسان.

هذا يعني أنه وإن كان ليس هناك تلازم حتمي بين توفير مستويات الرفاهية من جهة، وبين التقدم الحقيقي = التنويري، الذي يتغيا الإنسان من جهة أخرى؛ إلا أن هناك تفاعلاً، على أكثر من مستوى، بين هذا وذاك. أي إن التنوير لا يتغيا الرفاهية المادية كهدف أولي مقصود لذاته؛ بقدر ما يتغياها كوسيلة ذرائعية من جهة، أو كنتيجة يمكن من خلالها قياس مستوى ما تحقق في الواقع من نجاح في اختصار الجهد الإنساني المبذول من أجل بقاء الإنسان وسعادته.

إذن، لا يمكن أن يكون التغيير الإيجابي، التغيير الحقيقي، التغيير نحو الأفضل، إلا بالتنوير الأوروبي ذي النفس الليبرالي، التنوير الأوروبي الذي أثبت الواقع، وعلى مدى قرنين كاملين من التجريب والإنجاز، بل من مراجعة نقدية مستمرة لهذا الإنجاز، أنه أنتج للعالم أفضل حضارة عرفها الإنسان على امتداد تاريخه المعروف.

مشاريع التغيير كثيرة، بل التي تزعم التقدمية أكثر من كثيرة، ولكنها (في حقيقتها) ليست مشاريع تقدمية، تتجه إلى الإنسان في وجوده الحقيقي: الإنسان الفرد. فالرؤية الشمولية التي تلغي الفرد إذ تزعم أن الجماعة هدفها، هي الرؤية السائدة المناهضة لجوهر خطاب التنوير الأوروبي، الذي هو الخطاب الوحيد الذي أثبت ـ من خلال معطيات الواقع ـ أنه القادر على توفير الحدود الدنيا من الضمانات التي تعصم الإنسان من الوقوع في دائرة الإلغاء، إلغاء الإنسان على يد الإنسان لمصلحة الشعارات الكليانية المتعالية الجوفاء.

لكن، مع وضوح كل هذا، بل مع استشعاره جماهيرياً إلى حد ما، إلا أن تبني خيار التنوير ليس من السهولة بمكان. فخيار التنوير ليس استيراداً آلياً للقيم التي شدد عليها فلاسفة التنوير قبل ثلاثة قرون، بل ولا هو قبول الانفتاح على الخطاب التنويري منزوعاً منه جوهره الذي هو نقد وتفكيك ما قبل التنوير، أو ـ بعبارة أدق ـ ما هو مضاد لقيم التنوير: قيم العقل والعلم والإنسان، خصوصاً إذا ما كانت تلك القيم المضادة متلبسة بالذات، بهوية وتاريخ الذات؛ مما يعني ضرورة تفكيك الذات، من أجل وعي أعمق بالذات.

صعوبة تبني خطاب التنوير، أو حتى الرضى بحضوره كفاعل في ساحة الفكر، وفي ميادين الفعل الواقعي، لا تتأتى من الاسترابة الهوسية بقيمه الإنسانية ذات البعد العولمي التي لا تفرق بين هذا الإنسان وذاك الإنسان. الصعوبة تكمن ـ تحديداً ـ في محتواه النقدي المشدود إلى حيادية العلم وإلى موضوعية العقل، وهو المحتوى الذي لا بد أن يضع الذات بتاريخها وهويتها على مشرحة التحليل الصارم، التحليل القادر على فضح وتبديد أرسخ وأقوى الأوهام، التي هي ـ ربما ـ أجمل الأوهام!.

نحن ـ في أفضل الأحوال، نريد المنتج الأخير لخطاب التنوير، ذلك المنتج

المتمثل في القيم الإنسانية التي يتفق عليها كل مهموم بالكرامة الإنسانية، من حرية وعدل ومساواة وديمقراطية. . إلخ، ولكننا ـ في الوقت نفسه ـ لا نريد تبديد الأوهام الفكرية الكبرى التي تتلبسنا وتستولي علينا، كما لا نريد مساءلة التاريخ الطويل الذي نحن نتاجه. نحن نريد أن نبني البيت الجديد الجميل فوق بيت قديم متصدع آيلٍ إلى السقوط، أو نحن نريد أن نبني البيت الجديد الجميل على تصدعات أرضية خطيرة، لا تقبل البناء عليها من الأساس، بل لا بد من حفرها وتجريفها ومعرفة مستويات الخطر فيها، ومن ثَمَّ، كيفية تلافي كل خطر بما يناسبه؛ حتى لا نصحو ذات يوم وإذا نحن على فُوّهة بركان قادر على ابتلاعنا إلى سحيق الأعماق.

اليوم، الشعوب العربية تنادي بالديمقراطية التي هي نتاج تنويري بامتياز، بل تضحي بأرواح أبنائها من أجلها، من أجل أن تعيش زمناً تنويرياً، ولكنها لا تنادي بالتنوير كخطاب عقلاني يسبق الرؤية الديمقراطية. بل حتى لو قبلت التنوير كخطاب عام، فإنها ـ جراء استلابها من قبل الخطاب التقليدي ذي المرجعية الاتباعية ـ ترفض مسلتزمات الفعل التنويري، ترفض أولى أولوياته المتمثلة بفحص الموروث على ضوء مُحدّدات العقل، أو ـ على نحو أدق ـ على ضوء آخر ما توصل إليه العقل الإنساني من آليات القراءة المعرفية التي تتسم بأكبر قدر من الحياد.

ومع أن نقد الموروث، والحفر في طبقات التاريخ (= تاريخنا المجيد!)، ومساءلة المُسلمات ذات المرجعية الاتباعية، شرط أولي لأية ممارسة تنتهج التنوير كخطاب؛ إلا أن هذا الأمر على بدهيته، وأولويته، وضرورته، لا يحظى بالقبول من هذه الجماهير التي أصبحت مهووسة بالمنتج التنويري (= الديمقراطية)؛ دون أن تكون مهووسة بالعقل التنويري / النقدي الذي يقف خلف هذا الإنجاز.

إشكالية الثقافة العربية اليوم (الثقافة في صورتها الجماهيرية أو شبه الجماهيرية التي يتبناها الوعاظ والكتاب التقليديون الذين يعيدون اجترار مقولات السائد الاجتماعي) أنها تريد الجمع بين المتناقضات، والمتضادات في آن واحد، إنها تريد الديمقراطية والحرية وحكم المؤسسات. . إلخ، وفي الوقت نفسه تريد الاحتفاظ بالتاريخ الاستبدادي القمعي مُمَجّداً ومُعظماً، بل مقدساً. تريد الاحتفاظ بتاريخها كما هو، وبكل ما فيه، كموضع فخر واعتزاز، ومصدر إلهام تتغنى به في الصباح والمساء،

وتريد ـ في الوقت نفسه ـ أن تعيش كما يعيش الغربي موفور الكرامة والحقوق، حيث لا يعاني لا القهر ولا الهدر، ولا يخشى طرفة عين من خطرات ونزوات الاستبداد والاستعباد.

إن الماضي، حتى في صوره الجميلة، أو تلك التي تبدو كذلك، لا يتطابق مع الحاضر، ولا مع متطلبات الحاضر. كل شيء تغير ويتغير وسيتغير، والبُنى الاجتماعية برمتها تغيرت وتطورت وتعقدت؛ كما تغير وتطور وتعقد الإنسان في سياق وجوده الفردي. لا بد أن نعي حقيقة أنه لا يمكن إنزال تجربة الماضي كما هي، على افتراض نجاعتها، على الحاضر، وإلا خسرنا حاضرنا، ولم يبق لنا إلا وهم تاريخ!.

لكن، سيبقى الماضي وهماً جميلاً يشدنا إليه؛ ما دام لم يخضع للقراءة العلمية النقدية المحايدة؛ لأنه جزء من الذات، جزء من مكونات الذات. وما دامت الذات معجونة بالأوهام، إلى درجة أن يكون وعيها مخلوقاً من عجينة الأوهام، فلا يمكن أن ترى نفسها كما هي عليه حقيقة، لا يمكن أن تفهم نفسها، أن تعي ذاتها، وإنما ستستمر في تِيهها، وهي تتغنى بجمالها الأبدي الموهوم، ذلك الجمال الذي سيرضي شيئاً من غرورها الكاذب؛ كلما رأته منعكساً على مرآة الأوهام.

إذن، ما دام مجرد الفحص التاريخي للماضي الجميل (الذي يفترض المخيال الجمعي جماله) مُحرّماً ومُجرّماً، لا على مستوى التلقي الجماهيري الشعبوي فحسب، وإنما على مستوى البحث الأكاديمي (طبعاً، نقول: أكاديمي تجاوزاً؛ لأن ما يقدم في الجامعات التقليدية ليس إلا مجرد منشورات دعاية إيديولوجية محددة سلفاً بكل تفاصيل مقولاتها)، البحث الأكاديمي لدينا الذي ما زال يعيش ثقافة القرون الوسطى، ما زال يفكر كما البُلداء في عصر الظلمات، بل لا يزال يفهم العلم ذاته على أنه عملية نقل واجترار وتقديس مجاناً للأشخاص والوقائع والمقولات.

إن العربي / المسلم يعيش اليوم في حَمأة وعي مليء بالمتناقضات التي تعكس حقيقة تمزقه إزاء ما يراه في واقعه أو ما يتوهمه عن ماضيه، إزاء ما يريده بكل قوة في مسار، ويرفضه بكل قوة في مسار آخر. ولهذا لم تكن مفارقة لافتة للنظر أن نجد الجماهير العربية في أكثر من بلد عربي تحتشد مطالبة بالحرية والعدالة ومساءلة الماضي

القريب (الماضي الذي عايشته فنزعت عنه حجب القداسة)، مطالبة بالديمقراطية في أرقى صورها، وبالعدالة في أنقى مثاليتها، ومن بعد ذلك تقف بقية الشعوب العربية معها مؤيدة لها في هذه المطالب التنويرية إلى أقصى درجات التأييد، وفي الوقت نفسه نجد أن هذه الجماهير التواقة إلى أزمنة الحداثة التنويرية متمثلة في منتوجها المؤسساتي (= الديمقراطية)، وكل الألسنة والأقلام المؤيدة لها، تغضب إلى درجة الهياج الجنوني من مقال عابر لرئيس تحرير سابق طرح رؤيته حول تاريخنا، وحاول (بما يوفره له حق البحث، وحق الفحص، وحق التحليل، بل حق التأويل) أن يقرأ ما يراه سلبياً في الواقع على ضوء ما يراه سلبياً في التاريخ.

طبعاً، ليس هنا تقرير صواب رؤيته من عدمها، فهي في الأخير رؤية تأويلية لما حدث قبل قرون طويلة؛ بحيث لا يمكن الاستدلال، أو تفصيل الحكم عليها بمقال. كما أن المشكلة لا تكمن في الرد عليه؛ إذ هو حق لأي أحد، ولا في طرح رؤية بديلة تنقض رؤيته من أساسها، بل المشكلة تحديداً تكمن في مصادرة حقه في التفكير والتعبير. أي إن المشكلة الأساس تكمن في أن السائد الجماهيري، كما يتراءى لنا بألسنته وبأقلامه الغوغائية، كان يقول له: قل ما نريد سماعه، أو اصمت. بل إن بعضهم طالب صراحة بمحاكمته على هذه الرؤية التي طرحها (والغريب أننا نفعل ذلك، وفي الوقت نفسه نزعم أننا خرجنا من القرون الوسطى ومن ذهنية محاكم التفتيش) وكأن الكاتب الباحث أصبح مجرماً، لا مجرد كاتب متجرد من أهواء الإيديولوجيات، يقرأ التاريخ بوصفه تاريخاً بشرياً قابلاً للفحص، لا مجموعة من الأساطير التي تتحصن بوهم التقديس.

كيف يمكن أن نتقدم خطوة واحدة نحو زمن التنوير، ونحن نجزع ونفزع ويتلبسنا الهلع؛ لمجرد أن تمت قراءة تاريخنا على عكس ما نحب؟!. كيف نريد أن نحقق العدالة والديمقراطية.. إلخ، ونحن لا نزال نفهم العدالة في صورة تاريخية بدائية، في صورة ثوب مُرقّع أو غياب حرس أو..إلخ؟!. وباختصار: كيف يمكن أن نعي من نحن، وماذا نريد، وكيف السبيل إلى ما نريد، ونحن لا نقبل أية قراءة تحليلية تفكيكية (= قراءة عليمة محايدة) للماضي بكل مكوناته من وقائع مؤسطرة، وأشخاص مُسيّجين بالعصمة، ومقولات لا تزال ـ رغم قدامتها ـ راسخة رسوخ الجبال؟!.

3 ـ 6 ـ 2 ـ الحقائق المكروهة. . من تفكيك الأوهام إلى وعي الذات

حاولت في المقال السابق، وبقدر ما تسمح به فضاءات الحرية المتاحة في هذا السياق الثقافي الخاص بنا، أن أُقارب العلاقة بين إرادة التقدم المرتبطة بالتنوير ضرورة، وبين ضرورة تفكيك الأوهام التاريخية المرتبطة بالذات، من أجل وعي أعمق بالذات. وأظن أنه قد اتضح، ولو في حدود نسبية معقولة!، أن من لا يعي ذاته من خلال وعيه تاريخه كما هو، لا يمكن أن يعي مستقبله المأمول، ومن ثم، لا يستطيع التقدم بخطوة واحدة حقيقة إلى الأمام.

لقد بات من الواضح جداً أن النقد التاريخي الذي يعمل على تفكيك الأوهام ليس ترفاً، ليس حاجة هامشية مرتبطة بهذا الميدان العلمي أو ذاك، ليس أرضية لمناوشات مذهبية أو طائفية أو حركية. . .إلخ، بل هو ضرورة مستقبل يهم الجميع بلا استثناء. وأيضاً، بات من الواضح أكثر أن الذهنية الجماهيرية التي صنعتها التقليدية الاتباعية، والتي تفكر بواسطتها الأغلبية الساحقة من الأمة العربية / الإسلامية لم تصل بعد إلى مرحلة الوعي بأهمية الفصل بين الكلام عن الذات بما يشبه قصيدة الفخر، وبين الفحص العلمي التشخيصي (= النقدي) للذات.

بل لقد اتضح، بصورة مقاربة إلى حد ما؛ من خلال نموذج الاعتراض على مقال نقدي عابر (سبقت الإشارة إليه في المقال السابق)، أن هذه الجماهير التي تمثل الأغلبية الساحقة (بما فيها من إعلاميين ودعاة وكتاب وأكاديميين تقليديين ومُدعي علم. . .إلخ) لديها حساسية هوسية صارخة تجاه كل أنواع المقاربات العلمية المحايدة التي لا تتعمد كتابة التاريخ بقلم شعاراتي دعائي يمنحه (= التاريخ) العصمة والتبجيل.

لا نلوم ـ بطبيعة الحال ـ الوعي الجماهيري البسيط الذي تلقى معلوماته التاريخية عن طريق التاريخ المكتوب ـ مدرسياً ـ بطريقة التصفية والفلترة وتمجيد الذات، أو التاريخ المطروح ـ إعلامياً ـ بلغة الشعارات الجوفاء. بل لا نلوم الكتاب والإعلاميين الذين لم يطلعوا على الكتابات العلمية المحايدة التي مارست مهمة الفحص التشريحي للتاريخ، وإنما نلوم أولئك المتقاطعين مع بعض الهموم المعرفية، أولئك الذين لديهم اهتمامات علمية / بحثية، ولو مؤدلجة، وتمكنوا من الاطلاع على معظم الكتابات التي

مارست مهمة تفكيك الأوهام، وعرفوا الحقيقة أو جزءاً منها، ولكنهم وضعوها في خانة: (الحقائق المكروهة) التي يجب ـ كما يتوهمون ـ طمسها، أو حتى قلبها؛ لتظهر بعكس ما هي عليه حقيقة (= أكاذيب محبوبة / مقبولة)؛ حتى لا تتم تعرية الذات أمام الذات.

إن أجرأ محاولات التزييف والتزوير كانت مع اجتياح طوفان (الزمن الغفوي) في الثمانينيات الميلادية لكثير من المجتمعات الإسلامية، وتسربه إلى معظم ميادين الحياة، حيث حاول بعضهم إعادة كتابة التاريخ من منظور إيديولوجي / إسلاموي (ما سُميّ بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي) تحت شعار تطهير التاريخ من دسائس الأعداء.

لقد كانت هذه المحاولات الإسلاموية التي تتلبس الروح العلمية الأكاديمية، لا تريد إعادة كتابة التاريخ من أجل غربلته من الأوهام أو من الأكاذيب أو الدسائس كما تدعي؛ بقدر ما كانت تريد كتابته وفق احتياج الحراك السياسي الغفوي. كانت كتاباتها مجرد كتابات سياسية ذات منحى سياسي واضح؛ رغم أنها كانت تُعلن بصوت صاخب، وخصوصاً في المقدمات التنظيرية، أنها تبحث عن الحقيقة (= الحقيقة العلمية المحايدة) بين ركام هائل من أكاذيب قدماء المؤرخين الذين (شوهوا) التاريخ الجميل، تاريخنا المجيد، التاريخ المعصوم من الأخطاء!.

كانت هذه الكتابات اللاعلمية (= التجميلية) التي صدرت حتى عن بعض الأقسام العلمية الأكاديمية أمراً متوقعاً؛ نتيجة اجتياح الطوفان الغفوي لكثير من أقسام الدراسات التاريخية في معظم جامعاتنا، وإحساس دارس التاريخ أنه لا يمارس العلم؛ بقدرما هو يمارس الجهاد بالقلم تمهيداً للجهاد بالسنان. أي إن العلم تحول من بحث عن الحقيقة إلى مهمة حربية أو شبه حربية؛ لا أهمية للحقائق فيها إلا بقدر قابليتها للتوظيف في مهمات القتال.

في تلك المرحلة الغفوية البائدة، كانت مهمة المؤرخ الإسلاموي تتلخص في تزوير التاريخ صراحة؛ تحت مسمى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، حيث قدم كثيرون رسائل علمية (كما يسمونها!) تمارس تجميل / تزوير التاريخ. وهذا ما تنبّه له مُبكراً الشيخ المُحقق: حسن المالكي، في كتابه: (نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي) عندما قال: «إن إعادة كتابة التاريخ الاسلامي ليس معناها أن نضع كذبا محبوباً مكان الحقائق

المكروهة». ولهذا أخذ على نفسه، بجدية صارمة، مهمة فضح معظم مشاريع التزوير التي تؤسس لصورة مغلوطة عن الذات، صورة تلغي الوعي، صورة مفخخة بأكبر قدر من الأوهام.

لا شك أن (الحقائق المكروهة) كانت ـ ولا تزال ـ تُقلق، بل تُزعج وتُرعب، أولئك الواهمين الغارقين في بحيرة الأوهام، فضلاً عن أولئك المنتفعين الذين يُسهمون في صناعة وحماية وتضخيم بُحيرة الأوهام. وهذا تحديداً هو سبب الحرب الشرسة اللاأخلاقية التي يشنها سدنة الأوهام على كل من يحاول تعرية الأوهام؛ لأن بروز وظهور الحقائق المكروهة يفضح مشاريع العودة إلى الماضي، تلك العودة التي تطرح حركاتُ الإسلام السياسي من خلالها مشروعيتها في الواقع، ويتقبلها المجتمع التقليدي البائس على هذا الأساس.

إن أول شرط من شروط القراءة العلمية للتاريخ يتمثّل في أن تقرأ تاريخك بعد أن تنسى أنه تاريخك. لا بد أن تضع تاريخك أمامك على طاولة البحث / الفحص / التشريح؛ بعد أن تتخيله تاريخ أمة أخرى، تاريخ أمة لا علاقة لك بها، لا بد أن تصنع ذلك الانفصال قدر الإمكان؛ حتى لا تقف العاطفة التي يصنعها الانتماء ضرورة، أو تقف الحاجة إلى الاعتزاز القومي، أو حتى الخوف من ردة فعل المتلقي الذي يتلقى ما تكتبه عن تاريخه بوصفه حديثاً مباشراً عنه، سداً منيعاً يحجب عنك الرؤية الصادقة التي ترى من خلالها الأحداث كما هي حقيقة، وليس كما هي بعد أن تلونت وتشكلت بعواطف ومشاعر وتحيزات آلاف الألسنة وعشرات الأقلام.

عندما تقرأ تاريخك قراءة علمية محايدة، أي بوصفه تاريخاً مجرداً لا تنتمي إليه ولا ينتمي إليك؛ سترى الحقائق والوقائع كما هي، سترى الجريمة جريمة، ولن تحتاج إلى تأويلها أو تبريرها، لن تُلقي بالتهمة على الأشباح أو على الشخصيات الأسطورية؛ لتبرئة الشخصيات الرمزية ذات المكانة الاعتبارية في وجدانك من جرائمها، أو جرائرها، أو حتى من ضعفها البشري الذي ينزع عنها أوهام التقديس.

لهذا، يجب أن ندرك، دون حرج من أي نوع، أن أصدق توصيف لتاريخنا هو ما كتبه الآخرون عنا (كالكتابات الاستشراقية التي تتصف أغلبيتها الساحقة بالحياد

العلمي، وهو الحياد الذي قد يصدمنا، بل قد يجرحنا، وهذا طبيعي)؛ لأنهم يكتبون عن تاريخ أممي عام، يتخصص بعضهم في جزء منه، تاريخ لا يذوبون فيها بأية درجة من مستويات الذوبان.

إن معظم ما كتبه الآخرون عنا، عن تاريخنا، نرى فيه تجنياً علينا، نرى فيه هضماً لتاريخنا، نرى فيه انتقاصاً من شخصياتنا التاريخية ذات المكانة الاعتبارية، بينما هو في الحقيقة أصدق وأدق (الدقة والصدق نسبيان هنا، فالتاريخ منقول عبر وسائط غير محايدة تماماً: اللغة وتحيزاتها، والرواة وتحيزات المؤرخين الغارقين آنذاك في سخونة الحدث. . .إلخ) تصوير يمكن أن نرى من خلاله ذواتنا، كما هي عليه في التاريخ، ومن ثم، كما هي عليه في واقعنا المعيش.

إننا عندما نكتب تاريخنا بأنفسنا دون تجربة الانفصال عنه، نكتبه ونحن متلبسون به، غارقون فيه، بحيث نصبح جزءاً من أداة الرؤية، فنصبح، في آن واحد، نحن الموضوع ونحن المشتغلون عليه، نحن الباحث والمبحوث، نحن الناقد والمنقود. ولا شك أن هذا يربك واقعية الرؤية، ويمهد الأجواء لصناعة أكبر قدر من الأوهام.

إن (الحقائق المكروهة) كثيرة في تاريخنا المجيد؛ رغم أنها غائبة أو مغيبة عن مجال الطرح العام. ونحن لا نتذكرها إلا نادراً، بل نحن نمارس معها الإنكار بلغات مختلفة، أحياناً بلغة الإنكار الصريح، وأحياناً بلغة التجاهل واستحضار ما يضادها ليملأ الفراغ، وفي أحايين أخرى بتأويلها أو بتذويبها في أسيد المبررات العقائدية اليقينية المسبقة القادرة على إذابة أقسى الحقائق وأصلبها، فضلاً عن القيام بتحميل أوزارها للمخالفين كجزء من لغة قلب الطاولة على الأعداء!.

3 ـ 7 ـ التغيير وأسئلة التنوير في العالم العربي

لم تعد الجماهير اليوم في العالم العربي سلبية؛ كما كانت إلى عهد قريب، ولم تعد تنتظر الحلول لأزماتها المزمنة؛ كي تتنزل عليها من السماء، ولم تعد الأحلام مجرد أوهام يمضغها اليائسون المحبطون الراقدون على ركام من أقاويل سدنة التقليد والاتباع. لم تعد الأحلام أحلاماً أممية؛ بحيث تضيع في فضاء المكان العريض، ولا عابرة للزمن؛ بحيث تتلاشى وتتبخر في فضاءات اللامرئي، بل اللاموجود، وإنما انتقلت

الأحلام إلى أحلام (صغرى!)، أحلام واقعية، أي انتقلت الأحلام من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، ومن عالم المستحيل إلى عالم الممكن، عالم الإنسان المحدود.

الجماهير اليوم بدأت تخلق واقعها، أو ـ على الأقل ـ تحاول أن تخلق واقعها الجديد، الواقع الأمل. إنها تحاول، بكل ما تمتلكه من طموح، وبكل ما يوفره لها الواقع من إمكانيات، أن تستنبت أملاً في مستنقع آسن من الفشل التاريخي الذريع، إنها تحاول الخروج من نفسها، ، من طبيعتها، من تراثها، من إرثها التاريخي؛ حتى وإن لم تعِ طبيعة هذا الخروج، ولا الهوية التي ستتلبسها في رحلة الانعتاق من الزمن المريض.

رفض الواقع هو جزء من رفض التاريخ؛ لأن هذا الواقع هو نتاج ذلك التاريخ. ولأن التاريخ كان مقبولاً إلى حد كبير؛ فقد كان الواقع مقبولاً إلى ذلك الحد، ولم يكن من الممكن رفض الواقع في سياق قبول الأصل التاريخي الذي صنعه، الأصل الذي يمنحه الشرعية باستمرار. ومن الواضح أن الإسلاموية عندما فعلت ذلك (جراء هوسها برفع مستوى الخصوصية) وقعت في التناقض، واضطرت إلى كتابة التاريخ بطريقة أخرى (وهو ما سُميّ بإعادة كتابة التاريخ، أو تهذيب التاريخ...إلخ) أي بطريقة تتعمد صناعة / كتابة الحدث التاريخي كما كان يجب أن يكون، وليس كما وقع فعلاً، فالإسلاموية كتبت ـ وتكتب ـ التاريخ بإملاء من وحي الرغبات، وليس كـ(عِلم) يرصد الوقائع ويحللها من حيث وجودها الواقعي؛ بعيداً عن كل صور الانحياز التي تجعل من التاريخ مجرد يافطات شعاراتية؛ تلغي الواقع بإلغائها التاريخ، ذلك الإلغاء الكامن في واقعة التزييف!.

الواقع كما هو (والتاريخ كما كان) لم يعودا مقبولين في نظر الجماهير التي كانت تراهما قبل اليوم قدراً محتوماً لا فكاك منه، قدراً لا تمتلك إلا خيار التسليم له، والإذعان لإملاءاته التي لا تنتهي بها من مسيرة فشل؛ إلا وتلقي بها في مسيرة أطول من الفشل الذي صنع ـ ويصنع ـ واقعة الانحطاط المزمن. أي إن الوعي بـ(واقعة الانحطاط) لم يعد ترف النخبة التي تمتلك القدرة على المقايسة في اتجاهات ومستويات متباينة، وإنما أصبح (ولو إلى حد ما) جزءاً من ثقافة الجماهير، التي كانت، وإلى عهد قريب، ترى نفسها الأجمل والأمثل؛ لأنها ترى نفسها الامتداد الطبيعي لتاريخ عربي / إسلامي مجيد.

الواقع لم يعد مقبولاً؛ بقدر ما أصبح التاريخ مرفوضاً. التاريخ العاجز عن إمداد الواقع باحتياجاته لم يعد هو التاريخ الجدير بالتمجيد؛ لأنه (وبكل بساطة) تاريخ لا ينتمي إلى عالمنا، تاريخ لا يمنحنا ما نحتاج إليه، تاريخ لا علاقة له بأسئلة التنوير الكبرى التي يستضيئ العالم بها اليوم، تاريخ ألغى ـ ولا يزال يلغي ـ الإنسان؛ بينما نحن بحاجة إلى تاريخ يخلق الإنسان في دواخلنا، يخلق الإنسان فينا؛ بعد أن مات ـ أو أُمِيتَ ـ منذ أكثر من ألف عام.

رفض الواقع، كما هو رفض التاريخ، لم يكن عبثاً، وإنما جرى بوحي من الاستضاءة بأسئلة التنوير الكبرى. حتى الدراما العربية الهزيلة التي جعلت من التاريخ مادتها، تغيرت في السنوات الأخيرة، ومن ثمَّ، تغيرت مواقف الجماهير من تاريخها المجيد. منذ عقود والدراما التاريخية العربية تصنع (الأمجاد!) وتضرب على أوتار الوجدان القومي، وتمارس تزييف التاريخ لمصلحة تنمية الشعور القومي بالاعتزاز الكاذب. ولقد كان كل ذلك من أجل هدف سياسي آني وشخصي رخيص. لكن، وبعد تمدد الرؤى التنويرية وما تمليه من أسئلة إنسانية كبرى، تم عرض الحدث التاريخي كما هو (نسبياً، ووفق شروط التسويق الجماهيري الذي يتطلب عدم التصادم مع وجدان جماهير المشاهدين)؛ لأنه لم يعد من الممكن تلميع الجرائم الكبرى، ولا عرض غزوات النهب والاسترقاق في إطار إنساني جميل.

ثقافة التنوير، وعلى المستوى الجماهيري، هي غائبة بقدرما هي حاضرة. أي إن روحها العامة التي صنعت عالم اليوم تسربت، بفعل العولمة، إلى الوجدان الجماهيري العام، وأصبحت تُحدد ـ إلى درجة كبيرة ـ بوصلة اتجاه الخيارات الجماهيرية الكبرى؛ حتى وإن لم تعِ الجماهير أنها تحدد خياراتها بوحي ثقافة التنوير، الآتي من البعيد مكاناً وزماناً، والبَعيد عن محاور الاستقطاب الوجداني الذي يغذي تنرجس الذات.

الجماهير العربية اليوم استلهمت الروح التنويرية من خلال المعطيات الواقعية لحضارة التنوير، من خلال العائد الإيجابي الملموس؛ دون أن تكون واعية تمام الوعي بتاريخ التنوير، ولا فلسفة التنوير، بل دون أن تعي طبيعة المفردات التنويرية، والإشكاليات المعرفية والواقعية التي رافقت ـ وترافق ـ استحضارها في الواقع، منذ

بداية عصر التنوير، إلى أزمنة ما بعد الحداثة، التي اضطلعت بدور المساءلة لرؤى التنوير ولعصر التنوير.

إذن، الجماهير التي تطالب بـ(التغيير السياسي) اليوم في العالم العربي، هي جماهير تعيش بروح التنوير، مع انفصالها عن ثقافة التنوير، جماهير تغيب فيها ثقافة التنوير على مستوى الوعي؛ بقدر ما تحضر فيها هذه الثقافة على مستوى اللاوعي. فالتغيير الذي تطالب به الجماهير اليوم لم يعد تغييراً في الأشخاص، لم تعد الجماهير تطالب بـ(حاكم عادل)؛ بدل (حاكم ظالم)، وإنما هي تطالب بـ(منظومة قيم) ذات هوية إنسانية / تنويرية؛ تريد أن تراها متعينة في واقعها، إنها تطالب بالحرية، والديمقراطية، والمساواة، وحكم القانون، والفصل بين السلطات. . .إلخ، أي إنها تطالب بالتنوير سياسياً؛ حتى وإن كانت لم تستوعبه ثقافياً، بل حتى وإن كانت ترفض ثقافة التنوير، وخصوصاً في سياق استلهامه (= التنوير) من الآخر، حيث تنقله من سياقه الإيجابي (= التنوير) إلى سياقه السلبي (= التغريب).

اليوم، تخوض الجماهير العربية، دون أن تعي ذلك تمام الوعي، تجربة الانتقال من ثقافة متخلفة، كان الاحتكام فيها مرتبطاً بالمفاهيم السياسية القروسطية، إلى ثقافة حديثة، ثقافة يجري الاحتكام فيها إلى مفاهيم سياسية لا تنتمي إلى الماضي، بل إلى عصور التنوير التي صنعت العصر الحديث.

اليوم، لم تعد الجماهير تستمد وعيها لا من الغزالي ولا من الماوردي، ولا حتى من ابن خلدون، فضلاً عن رواد الاتباعية البؤساء، وإنما يتشكل وعيها بفعل خطاب التنوير الأوروبي المتجمهر بقوة الفضاء الإعلامي المفتوح. لم تعد (شرعية الغلبة) التي أكد عليها القدامى هي الشرعية التي تتشرعن الدول المعاصرة بها، وإنما تتشرعن الدول اليوم بالإرادة العامة للجماهير (= الشعب مصدر السلطات). إنها ليست إرادة الـ(البعض)، أو ما يسمى في التراث التقليدي، بإرادة (أهل الحل والعقد)، بل هي الإرادة العامة، كما عرضها جان جاك رسو، وهي الإرادة التي يحق لها السيطرة على قوة الدولة، ومن ثم، توجيه هذه القوة نحو المصلحة العامة. ومن المعروف أن جان جاك رسو يعني بالإرادة العامة: إرادة المجتمع بجميع أعضائه، التي لا تعني ـ عنده ـ مجموع إرادات الأفراد، وإنما تعني الروح العامة للمجتمع، تلك الروح التي تمتلك السلطة

المطلقة في يدها دون وساطة بينها وبين المواطنين، فالعلاقة بين الدولة والأفراد علاقة مباشرة لا تحجبها ـ أو لا يجب أن تحجبها ـ منافع ولا مصالح طبقات المتنفذين.

إنه الوعي السياسي المتطور بفعل تطور المجتمعات محل الفعل السياسي، بل والفاعلية السياسية. النظرية السياسية ليست ثابتة بطبيعتها، بل هي تُحايث المتطور الاجتماعي باستمرار، وتصدر عنه على نحو مباشر أو غير مباشر. ولهذا فهي الأشد تأثراً بالمتغيرات الواقعية، والأقدر على القطع مع الماضي؛ خصوصاً إذا ما سبق المتغير الواقعي تلك الصور الثابتة / النمطية للموروث النظري، وبخطوات كبرى، بحيث لا تستطيع تلك الصور القيام بمهمة التفسير؛ فضلاً عن مهمة التبرير.

3 ـ 8 ـ العالم العربي.. من التغيير إلى التنوير

ما يجري اليوم في العالم العربي هو استجابة طبيعية لاستحقاقات التغيير التي كانت تنبع من صُلب مكونات الواقع العربي منذ أمد طويل. ما يجري هو استجابة لهذه الاستحقاقات التي كانت ـ ولا تزال ـ تُلح على الواقع أيما إلحاح. ولهذا، فما يجري هو إما: تغيير، وإما محاولة تغيير، وإما ـ على الأقل ـ هو تعبير عن رغبة في تغيير، على اختلاف بين أقطار هذا العالم العربي في مستوى هذا الاستحقاق، و- أيضاً ـ على اختلاف داخل كل قطر في طبيعة التعاطي مع مسيرة التغيير (حقيقة أو محاولة أو رغبة)؛ نتيجة الاختلاف الكبير بين الفرقاء في تصور طبيعة التغيير، وتحديداً التغيير المرتبط عضوياً بالظرف السياسي ـ الاجتماعي الخاص.

لكن، إذا كان ما يجري يُمثّل ـ بمجمله ـ إرادة تغيير، فليس شرطاً (ليس شرطاً واقعياً، وإلا فهو شرط افتراضي) أن تكون هذه الإرادة إرادة مستقبلية، أي ليس من المفترض ضرورة أن تكون إرادة تتجه نحو صناعة مستقبل الإنسان عن مستوى الوطن الجغرافي الخاص، إذ ربما تكون إرادة التغيير إرادةً صادرة عن قوى الظلام المسجونة في الرؤى الماضوية، تلك الرؤى التي تريد تجميد الحاضر عند نقطة وهمية في الماضي، أو ربما لا تكون كذلك؛ ولكن تركب موجتها هذه القوى الظلامية التي لا تُؤمن بالتغيير إلا من حيث هو نكوص إلى الوراء.

شرط التغيير كي يكون إيجابياً؛ أن يكون تغييراً بالتنوير، لا تغييراً بالالتفاف على

مبادئ التنوير، ولا تغييراً باستخدام شعارات التنوير كواجهات دعائية لمجرد التجميل. لا بد أن يكون التغيير بالتنوير، وفي اتجاه التنوير. لكن، كون هذا ما يجب؛ لا يعني أن هذا هو ما يحدث حقيقة على أرض الواقع، كما لا يعني أن هذا هو ما سيحدث ـ بالضرورة ـ في المستقبل القريب؛ لأننا إذا عرفنا أن مسيرة التغيير في العالم العربي لا تزال في بداياتها، إذ لم تتبلور في رؤية واضحة بعد، أدركنا حجم الخطر الكامن في إمكانية انحرافها عن مسارها ذاتياً، أو انحرافها عن مسارها بفعل الاختراق المتوقع من قِبَل بعض الانتهازيين، فلا يعني انبعاثها بفعل المؤثرات التنويرية، ولا احتفاؤها بشعارات التنوير الكبرى، أنها في مأمن من الاستغفال أو الاستغلال، بل إنها، وبفعل تلقائيتها وشعبويتها، أصبحت ذات قابلية شديدة للاستغلال والاستغفال؛ حتى من قِبَل أولئك الانتهازيين المفضوحين.

إذن، بقدر ما تحمله المتغيرات الآنية في العالم العربي من بشائر أمل، تُثير من مشاعر خوف وترقب تقود إلى كثير من التشاؤم المُحبط في كثير من الأحيان.

من الواضح أن الشعارات الكبرى لهذه المتغيرات هي شعارات تنويرية مرتبطة بالمشترك الإنساني العام. لكن، في المقابل، لا يخفى أن التيارات الأصولية، وشبه الأصولية، بل السلفية التقليدية، قد انخرطت، بقوة، في فعل التغيير، وأن دورها الراهن يتعاظم باستمرار، بل إن فرصتها في الوصول إلى قمة هرم التغيير أكبر من كل الفرص المتاحة لغيرها؛ بفعل جماهيرية خطابها المرتبط ببساطته من جهة، وبفعل استثمار المكنون العاطفي الجماهيري تجاه الدين من جهة أخرى.

كثير من الوقائع والمواقف والأقوال تبعث على التفاؤل الحذِر، كما أن كثيراً من الوقائع والمواقف والأقوال تبعث على الإحباط حد اليأس. استقبال الرئيس الفرنسي في ليبيا بحفاوة جماهيرية تعكس عرفاناً بالجميل لحلف الناتو، هو مؤشر على متغير إيجابي يعكس شيئاً من روح التغيير؛ مما يعني أنه تغيير مستنير، بدليل أنه أسقط من حساباته مفاهيم عنصرية بالية (كالولاء والبراء، ومعاداة الآخر، والموقف السلبي من الاستعمار، والغرب الامبريالي المُستغِل. . . إلخ) واستعاض بدلاً منها برؤية عقلانية للواقع، برؤية رغم كل ما فيها من براغماتية، إلا أنها منقوعة بالهم الإنساني إلى أبعد الحدود.

في ليبيا، وهي البلد التي لا تمتلك عمقاً تنويرياً (قياساً بمصر وتونس وبلاد الشام مثلاً)، لا تمتلك عمقاً تنويرياً فاعلاً تذوب فيه نزوات الإنساني البدائي المُعتد بكل ما له صلة بالأنـا، نجد أن ابن البلد، وابن القبيلة، والرئيس المُصنّم منذ أربعة عقود (= القذافي) يلاحق كما تُلاحق اللصوص، في الوقت الذي يُستقبَل الغريبُ البعيدُ المختلفُ عرقاً وديناً ولغة وانتماء حضارياً (= ساركوزي) استقبال الفاتحين. أي إن العقل الجمعي بدأ يُقيّم الأشخاص على أساس من الموقف الإيجابي المرتبط بالموقف من الإنسان، بعيداً عن أية اعتبارات أخرى؛ حتى ولو كانت بعض هذه الاعتبارات ذات تاريخ عريق، بل حتى ولو كانت قبل سنوات معدودة مما تُبذل في سبيلها الأرواح مجاناً!.

وكما في ليبيا، نجد كثيرين في سوريا يُطالبون بالتدخل الدولي لحمايتهم. لم يكن هذا ليحدث؛ لو لم يكن هذا التغيير الذي يجتاح العالم العربي يحمل الإنسان كهَمٍّ، ولو على استحياء.

إذن، في سياق مسيرة التغيير، حدث التغيير الأهم، وهو أن الإنسان أصبح نقطة ارتكاز عند الإنسان العربي الذي طالما نسي أو تناسى هذا الإنسان فيه، مما جعله اليوم يقرأ الجريمة التي تقع بحق الإنسان من حيث هي في الواقع كذلك (= جريمة)، ولا ينقص منها، أو يخفف من وقعها أن يكون الفاعل هو القذافي أو الحجاج بن يوسف أو هولاكو أو الأسد أو شارون أو صدام حسين أو هتلر أو عبدالناصر أو ستالين... إلخ، فالجميع متساوون من حيث طبيعة الفعل، والانتهاكات التي تطال حقوق الإنسان هي جريمة تستحق الإدانة والعقاب؛ بصرف النظر عن هوية أو انتماءات الفاعلين. أي إن درجة ونوع الجريمة، يحددهما فعل المعاينة، مُعاينة الجريمة ذاتها، ولا علاقة لذلك بارتباطاتنا العاطفية أو العرقية أو الدينية بالفاعلين.

في المقابل، هناك كثير مما يبعث على الإحباط إلى درجة الخوف من أن نجد أنفسنا في حالة من حالات البكاء على أطلال أنظمة القهر والاستبداد. فمثلاً، مَدنيّة الدولة في دُول التغيير، تلك المدنية التي لا تتغيا نفي الدين بقدرما تتغيا تحقيق المساواة على أرضية المشترك الوطني والمشترك الإنساني، نجدها تُحارَب بضراوة من قِبَل أولئك الذين قفزوا على ظهر موجة الاحتجاجات الداعية إلى التغيير. ولا شك أن

سيطرة التيارات الإيديولوجية، واعتلاءها قمرة القيادة في حركة التغيير، يعنيان بالضرورة انتقاصاً من حيادية الدولة، التي هي شرط التغيير الحقيقي، التغيير نحو الأفضل، التغيير نحو فضاءات الإنساني، أي التغيير بالتنوير.

التيارات الإيديولوجية، سواء تلك التي يسيطر عليها ـ اليوم ـ الإسلاميون، أو تلك التي تسيطر عليها بقايا اليسار، لا تزال تُحاول سرقة موجة الاحتجاجات المنادية بالتغيير. أحياناً، تظهر هذه المحاولة من خلال تقديم الرموز القيادية كمؤثرين فاعلين في حركة التغيير، وأحياناً تكون المحاولة مستترة، بحيث لا تكاد تلمس آثارها إلا في بعض الشعارات المطروحة للاستهلاك الإعلامي، وخصوصاً في بُعده الجماهيري المُغرم بالأحلام الطوباوية التي تعد السذج من المسحوقين بالمستحيل.

إذا عرفنا ذلك، وعرفنا أن أدبيات الحركات الإسلاموية، كما هي أدبيات إيديولوجيا اليسار، مشحونة بطابع العداء لكل ما هو غربي، بل ملتزمة بتصوير كل حراك غربي ـ مهما كان إنسانياً أو مصالحياً ـ في صورة خداع العدو المفترس، أو على الأقل، في صورة المستغل المتآمر الذي لا هدف له إلا استغلال العرب والمسلمين، إذا عرفنا ذلك؛ أدركنا أن موجة التغيير قد تأخذ طريقها في الاتجاه السالب، أي إنها قد تتجه صوب القطيعة مع العالم المتحضر الذي ما زال هو الرائد في عالم الإنسان. وهي قطيعة إن لم تكن واضحة وحاسمة في انغلاقها وعدائيتها (كما كانت الحال في طالبان، وكما لا تزال في إيران) فهي ـ على الأقل ـ قطيعة على مستوى الشعور والوجدان. ولا شك أن قطيعة كهذه، لا بد أن تقود ضحاياها إلى الإفلاس الحضاري، بل إلى التدهور والانحطاط على المدى البعيد.

مثلاً، عندما تُفرز موجةُ الاحتجاجات في مصر (= ما يُسمى بالثورة) كثيراً من النشطاء ذوي الخلفية الأكاديمية المتخصصة (أي إنهم ليسوا مجرد نشطاء جماهيريين)، ويتولى هؤلاء متابعة الأموال المصرية العامة المودعة في الغرب؛ بغية استردادها، وحينما يتأخر هذا الاسترداد لاعتبارات قانونية عند هذا البلد أو ذاك، فيدّعي هؤلاء النشطاء المشاركون في صياغة التغيير أن الغرب يتعمد تأخير الإفراج عن هذه الأموال؛ لأنه يرمي إلى هدفين: استغلال هذه الأموال من جهة، وتعمد تعطيل مسيرة التنمية في مصر من جهة أخرى، فإن المراقب لا بد أن يتشاءم من مستقبل حراك يؤثر فيه أمثال

هؤلاء الذين لا يزالون يعيشون حقبة الستينيات من القرن الميلادي المنصرم، أي ما زالوا يعيشون زمناً كان فيه مثل هذا الكلام المجنون قابلاً لاستهلاك الآدمي في عالم العرب، ومع هذا يقولون ويُصدقهم الناس فيما يقولون!.

إن من حقنا أن نرتاب من أي تغيير يستشعر العداء للغرب؛ لأن كل التجارب السابقة عودتنا أن أولئك الذين يحملون مثل هذه المشاعر ينطوون ـ بالضرورة ـ على روح معادية للتقدم؛ رغم كل ما يمكن أن تُبديه من انهماك في الداعية للتقدم، بل رغم كل ما يمكن أن تبديه من هوس في التطبيق. ما يحدد نسبة التفاؤل من التشاؤم هو ما يحدد نسبة الانفتاح من الانغلاق. ومن يعادي العالم، أو حتى يرتاب به، لا بد أن يعود إلى مربع الذات، منكفئاً عليها، على تراثها وعلى تشظياتها وعلى انكساراتها، على تصوراتها المَرَضية عن نفسها بعد مسيرة طويلة من التقهقر، ومن المرض العضال الذي أصيبت به؛ جراء كل هذا التقهقر اللامتناهي. وحينئذ، لا يجني إلا الأوهام، وبقية من أضغاث أحلام، يحسبها الظمآن ماء، حتى إذا جاءها لم يجدها إلا محض سراب لا يورث إلا الظمأ القاتل الذي ما زال يقدمه لنا هؤلاء الشعاراتيون المؤدلجون الذين يبدو أنهم لم يبرحوا حدود منتصف القرن العشرين.

3 ـ 9 ـ ما بعد الإيديولوجيا. العقد الاجتماعي

ليس الأمر مدنياً خالصاً؛ فيحضر جان جاك روسو في مثل هذا التنظير لمجتمع لا يزال في طور التكوّن، وإنما هو مجرد توصيف حذِر، يقارب آفاق الإشكال الاجتماعي؛ للحد من شراسة الإيديولوجي؛ ولفرض الإقامة الجبرية على أجندته التي يعمل عليها منذ عقود؛ ابتغاء هيمنة كاملة ـ لا يرضى بما دونها ـ على تفاصيل الحراك الاجتماعي. إنها مجرد محاولة متواضعة لرسم الحدود الفاصلة، التي تعين على ترميم بنية السلام الاجتماعي، وتحُدُّ من غلواء التظالم بين الإخوة، بعد أن طغى ـ وبغى ـ طوفان الإيديولوجيا.

لن يكون من السهل تجاوز الإيديولوجيا. ففي كل دين ـ أي دين ـ مقدار منها؛ لا قوام لـه بدونها. لكن، ليس من مصلحة الاجتماعي أن تتصاعد الأدلجة في الطوائفي والمذهبي والحزبي؛ إلى أن تكون أداة صراع واحتراب بين تنويعات الاجتماعي. وإذ

نؤكد على وجود هذا البعد الإيديولوجي؛ فلن نوافق غوستاف لوبون على تأكيده على أن التعصب واللاتسامح يشكلان الصفة الملازمة لكل عاطفة دينية؛ من حيث طبيعة الدين.

نحن نبحث عن المدني، ولكن في محيط متشبع بالديني. ولا إشكال هنا؛ لأن التضاد ـ من حيث الأصل ـ ليس إلا وهماً مسيطراً، حكمت به ظروف الانفصال ـ والاتصال أحياناً! ـ في سياق الهم الحضاري المعاصر. وَهْم التضاد كان نتيجة ظرف، وليس حتمية طبيعة في أي منهما؛ إلا في سياق الفهم المغلوط، خصوصاً في إبان موضعة المفردات النظرية في الواقع المتعين.

مفهوم الشراكة الاجتماعية المدنية، ليس بالضرورة نفياً للديني من محيط المدني الخالص. وإنما هو التقاء متسامح على المتفق عليه في الديني؛ ليكون مُعَبّراً عن الهوية المدنية للمتنوع الاجتماعي، التي لا بد لها ـ مهما أغرقت في الحياد المدني ـ من هوية ترتكز على كثير من المطلق واللانهائي.

التأزم الحاد ـ وأحياناً الصراع المباشر ـ يأتي؛ عندما تحاول الإيديولوجيات الخاصة بفئة ما ـ التي تتجاوز المشترك الإيديولوجي ـ فرض هيمنتها على بقية الفصائل الأخرى؛ تحت ذرائع دينية في الغالب، حتى وإن لم تكن الذرائع المدنية غائبة عن الحقل السياسي خصوصاً. لكن، تبقى الذريعة الدينية هي الأكثر حدة ودعوى ثبات، ومن ثم، فهي الأشد استعصاء على التكيف مع تغيرات الظرف المدني الذي يمارس ضغطاً كبيراً على الدعاوى الإيديولوجية في علاقتها مع الواقع.

ليس سراً أن كثيراً من الإيديولوجيات التي نتقاسم وإياها الواقع المدني بمؤسساته المتنوعة (تنوعاً في قربها وبعدها من الديني) تسعى إلى أدلجة ما يقع تحت تصرفها من مؤسسات. وهي لا تجحد هذا العمل من حيث هو واقع، وإنما تنكر الأهداف النهائية المراد تحقيقها من خلال هذا الاحتلال الناعم للمؤسسة المدنية؛ مع أن كثيراً من أهدافها معلن في صميم الطرح المؤدلج، الذي لا تستطيع البراءة منه بحال من الأحوال.

إنها تسعى إلى الهيمنة على مناحي المدني؛ جراء تماهيها مع الإيديولوجي الذي تحتمي به كهوية وكشعار، ولكنها تتجاهل مدنية الموضوع الذي تخضعه لفاعلياتها

المؤدلجة. إنها تنظر إلى الضفة التي أتت منها ـ وهذا من حقها، وهو أمر طبيعي في كل تيار مؤدلج ـ ولكنها لا تنظر إلى الضفة الأخرى التي تريد أن ترسو عليها. إنها لا تريد أن تدرك حقيقة أن هذه الضفة مرسى للجميع، أي للمشترك الاجتماعي، وليست للخصوصيات.

كثير من هذه الممارسات ذات النفس الدوغمائي لم تكن مجهولة من قبل. لكن الانفتاح الإعلامي والاتصالاتي ألقى عليها الكثير من الأضواء التي جعلتها في مرمى أبصار الجميع. جماهيرية الإعلام المرئي إنتاجاً واستهلاكاً، وكذلك الإنترنت على نحو أكثر جماهيرية، كانت كفيلة بتعرية الشعور المضمر ـ من قبل بعض الفصائل ـ بالتعالي على الجميع، وكيف أنها تتصور نفسها مرجعية لكل حراك وسكون في المجتمع، دينيه ومدنيه.

فضيلة الإعلام الجماهيري أنه يمنح الجميع فرصة التعبير؛ دون خضوع منه للشرط الثقافي أو المهني الموجود في الإعلام المؤسساتي، الذي يعد ـ بطبعه ـ كثيراً من شرائح الاجتماعي عن فرصتها في إمكانية البث والشكوى، أو حتى العبث والتزوير. في الإعلام الجماهيري، وفي صورته الأقل رقابة ومسؤولية، حيث تغيب الأسماء والصور، ينفتح المجال للتعبير عن التصورات الذهنية والعقائد والأخلاقيات، ويظهر الموقف الحقيقي للمتطرف ـ من كل فريق ـ تجاه أنواع الحراك الاجتماعي، وهو الموقف الذي قد لا يجرؤ على البوح به باسمه الصريح!.

قد يتصور كثير منا أن المسألة مجرد تعبير حر عن الآراء، أو أنه موقف يُعبّر القائل أو الكاتب فيه عن الرضا أو السخط من هذا الأمر أو ذاك. لكن، من يتأمل المدلول العام لكل حالات السخط خصوصاً، يجد أنها تكشف عن رغبة محمومة في الهيمنة، وفي تطويع الجميع لأدق تفاصيل رؤاها. وهي رغبة لا تقف عند حدود التعبير، بل تتخذ كثيراً من وسائل الضغط؛ بغية تحقيق الوصاية الكاملة..!.

في الحوارات التي تبث على الهواء مباشرة، حيث المنحنيات الحادة للمباشرة، يكون موقف المؤدلج موقف الملزم بوجهة النظر؛ لا موقف المخيّر بينها وبين وجهات النظر الأخرى. تطفح على السطح لغة متعالية، تتحدث بلسان الوجوب والإلزام؛ بعد ربطها بلغة النص الأول؛ حيث لا اعتراض. من يعترض ـ أياً كان منطلقه في الاعتراض ـ فهو إنما يعترض على النص، وليس على الرؤية المطروحة في سياق الحوار.

ماهية الحوار؛ من حيث هو حوار، يفترض فيه أن تغيب النصوص التي ينطلق من خلالها المحاور، تغيب عن مسار الرؤية الخاصة، في حين، تحضر النصوص التي تدعم المشترك الاجتماعي القائم على المشترك الديني. وليس هذا إيماناً ببعض الكتاب دون بعضه الآخر، بل هو إيمان بالكتاب كله؛ بإعماله من حيث مقاصده الكلية التي ضمنت الكرامة للجميع، أي لبني آدم، في ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾.

مفردات الأدلجة الرائجة في بيئتنا المحلية (المفردات التي تمايز بأكثر مما تشاكل) أو ما تتقاطع معها ذرائعياً، يجب أن تكون خارج إطار العقد الاجتماعي المدني. مقتضى إيمان كل فصيل اجتماعي؛ يستلزم إعمال مفرداته الإيديولوجية كافة. لكن، ما العمل؛ إذا كانت هذه المفردات تتضاد مع أولويات إيديولوجيا الآخر القريب (= الشريك الاجتماعي)؟، بل، ما العمل؛ إذا كانت تتضاد مع بدهيات حقوقه المدنية؟. إذن، لا حل إلا بتنازل كل فصيل اجتماعي عن البعد الإيديولوجي، خصوصاً في منحاه المتضاد أو الصراعي.

أزمة الإسلام مع المعاصرة؛ تكمن في الوعي السلفي (ليس المراد هنا: التيار السلفي، بل الوعي السلفي، بوصفه نمط تفكير، ومنهجاً في التصور والرؤية، وهو موجود في الأديان والطوائف كافة). حل إشكاليات الراهن بإحالتها على إشكاليات الماضي؛ يعمق الإشكال ولا يحله. نجاعة حلول الماضي؛ تستلزم التطابق في جميع التفاصيل وبكل المستويات بين وقائع الماضي ووقائع الراهن. وهذا مستحيل؛ إلا بالتضحية براهنية الراهن أو بمثالية الماضي.

إن هذا الواعي السلفي الذي لا يزال ـ ويا للأسف ـ يحكم الذهنية الإسلامية عموماً، فضلاً عن الأصوليات الحركية المسيسة في عالمنا الإسلامي، وهو مصدر القلق في الداخل الإسلامي، ومصدر القلق منه في الخارج أيضاً. لا يمكن التغاضي عن مشروع صولي؛ مهما كان مُضاءً بأضواء قيم التنوير المدنية؛ ما دام الوعي الكامن في ثناياه مشدوداً ـ بوعي سلفي ـ إلى أعماق الماضي السحيق.

تجربة الإخوان المسلمين السياسية في مصر خير شاهد على هـذا الوعي السلفي المأزوم. فالجماعة بعدما فقدت عبقريها الأول (= البنا) القادر على اجتراح الحلول العملية في صور تكاد تكون نهائية ـ مهما قيل في ميكافيليتها ـ لا تزال تتخبط في

رؤاها؛ جراء ارتهانها إلى قطعيات ماضوية، في الوقت الذي تريد فيه الانغماس إلى آذانها في مجرى الحدث الواقعي.

إنها حالة عامة، تعكس حجم التأزم الذي يواجه الأصوليات الإسلاموية؛ عندما تجد نفسها في مواجهة مع الواقع مباشرة. حالة من الاضطراب، لا في التطبيق، فلم يحن أوانه بعد، وإنما في الطرح النظري لمسائل مزمنة، كانت ـ ولا تزال ـ تلح عليها بغية تحديد الموقف النهائي بوضوح. ومع أن عمر الجماعة يتجاوز الثمانين عاماً، إلا أنها ـ كما يظهر ـ ليست كافية للتفكير في مشاكل بعمق عمرها من حيث العراقة والقدم.

مثلاً، هناك مسألتان عالقتان في المسيرة الإخوانية. فمسألة الأقباط من جهة، ومسألة المرأة من جهة أخرى. المسألتان ليستا من الهامشي أو المرحلي، ومن ثم، فلا بد أن يكون الموقف منها متبلوراً ـ على نحو واضح وتفصيلي ـ في الرؤية الإخوانية، وهذا ما لم يكن. واضطراب الإخوان فيهما؛ يعني اضطراب الإسلاموية المعاصرة فيهما بأطيافها وتنويعاتها. إضافة إلى ذلك، فإن غموض الرؤية في هاتين المسألتين؛ يعني أن الرؤية فيما سواهما أشد غموضاً واضطراباً.

ما زال الإخواني يعالج المسألة القبطية بواسطة مفاهيم أهل الذمة. ولذلك نراه مضطربا بين مسلمات القضية الفقهية قديماً، ومفهوم المواطنة المعاصر، وهو مفهوم مدني صرف. سلفية الإخواني أوقعته في مأزق حقوقي، مأزق لا يقتصر على المستوى العملي، بل يتحدى تنظيره المعلن. لهذا، نجد القبطي في التنظير الإخواني الأكثر انفتاحاً وتسامحاً!، مواطناً كامل الأهلية، ولكن باستثناء منصب رئاسة الدولة. وهذا الاستثناء يضرب الأهلية الكاملة المُدّعاة في الصميم.

أحياناً يكون البعد السلفي واضحاً تمام الوضوح في الأطروحة الإخوانية؛ فيصبح القبطي مواطناً، ولكن معفى من الخدمة العسكرية، دون التصريح بثانوية المواطنة هنا!. أما في حالات قليلة، ولكنها دالة، فالمواطن القبطي (ذمي)، ولا بد من الجزية والصغار.

هذا الاضطراب الكبير والتاريخي في موقف الإخوان من المسألة القبطية، لا يقل عنه اضطرابهم في المسألة النسوية، بل ربما كانت مراوغتهم فيها أكبر؛ لأنها تمس آليات التجنيد للجماعة. أي إنها خطاب يمس المسلمين المراد احتواؤهم في الجماعة،

فليس خطاباً حقوقياً للخارج فحسب، وإنما للداخل بالدرجة الأولى، على العكس من المسألة القبطية، فالخطاب فيها موجه إلى القوى الدولية بالدرجة الأولى، وما يخص الأقباط منه، فهو ليس إلا لكونهم قنطرة محلية إلى تفهم تلك القوى الدولية للمشروع الإخواني.

مازلت أذكر ـ قبل سبع سنوات تقريباً ـ كيف أن مأمون الهضيبي في لقاء مباشر عبر إحدى الفضائيات ـ وكان آنذاك نائباً للمرشد العام للإخوان ـ لم يستطع أن يبين موقفه بوضوح من مسألة الحجاب. المذيعة ـ ولم تكن محجبة ـ سألته تحديداً: هل سيسمح لها بالدخول إلى مصر على هيئتها تلك؛ فيما لو حكم مصر؟، لم يستطع أن يعطي جواباً واضحاً، وهو المحامي المدرب. كان صعباً عليه أن يقول لها بأنه سيلزمها، وكان أصعب عليه أن يقول لها ـ على الملأ ـ بأنه سيمنحها حريتها في ذلك!. وعلى خطى الهضيبي وجدنا ممثل الإخوان في سوريا يعاني هذا الاضطراب نفسه في مقابلة له على قناة الجزيرة.

لم يكن إيراد الإخوانية هنا، كمثال على حيرة الإيديولوجيا واضطرابها في علاقتها مع الواقع عبثاً. فالإخوانية هي الأبعد تاريخاً بين الإيديولوجيات الإسلاموية المعاصرة، وهي أكثر انفتاحاً وتسامحاً وتفهماً للواقع. فإذا كانت هذه حالها؛ فما بالك بغيرها من الإيديولوجيات الحركية التي تتجاوز الأبعاد السلفية إلى النصوصية الصماء؟!، وهي ـ ويا للأسف ـ الأكثر حضوراً في واقعنا المحلي. كما أن استقطاب مثال عام ذي طابع متنوع، يعفينا من التحديد في مسميات محلية، لا يمكن تناولها دون الاصطدام بحساسيتنا التقليدية تجاه النقد.

إن هذا ليس إلا محاولة لفض الاشتباك الإيديولوجي المحتقن. إننا لا نريد في علاقتنا مع الإيديولوجيات أن نبدأ من حيث بدأ الآخرون فلم ينتهوا حتى الآن من احترابها. لا بد من التأكيد على مدنية حراكنا الاجتماعي، وأن العقد الذي يجب الالتفاف حوله هو العقد الاجتماعي المدني الذي يضمن التساوي في الحقوق والواجبات. لا طائفية ولا مذهبية ولا مناطقية ولا جنسوية.

التمييز جريمة. هذا ما يتردد في الأطروحات النظرية المعلنة، أو في أكثرها على

الأقل. لهذا فلا بد من قانون واضح وصارم لتجريم التميز والمعاقبة عليه، وخصوصاً التمييز الجنسي ضد المرأة في أي صورة كان. لا بد أن ينغرس في أعماق كل مواطن أن الجميع متساوون تماماً؛ دون تعنصر من أي نوع، ولكل بعد ذلك خصوصياته التي يراها ويختارها؛ دون فرضها على الآخرين، ودون الإخلال بمبدأ المساواة المقدس.

لأجل ذلك؛ يجب أن تكون الخصوصية ـ أياً كان نوعها ـ بعد ذلك المقدس وليس قبله، وإلا بقينا رهن صراع لا ينتهي، سواء كان صراعاً منظوراً أو غير منظور. لابد أن يدرك المؤدلج أن العقد الاجتماعي المدني لا يمنحه أكثر من حرية إبداء الرأي (المؤدب) في سلوك الآخر. وبعد ذلك، فليس أحد على أحد بمسيطر.

3 ـ 10 ـ الخديعة الكبرى

ليس للموضوع علاقة بـ(غزوة مانهاتن) كما يسميها المتطرفون من أنصار الراديكالية الطالبانية، أو بـ(غزوة جمادى) كما يسميها أحد أبرز منظري الفكر التكفيري، وأشهر مبرري الإرهاب التفجيري لدينا. موضوع هذه الخديعة قديم متجدد، إنها خديعة تلبّسنا بها؛ ولم ينفك من أسرها إلا من رحم الله؛ ممن تحرر من أسر التقليد السلفي، ونظر إلى الوقائع بعين لا تخدعها ألاعيب الحواة، ولا متخيلات السحرة المهرة من دراويش الظلام الماكرين.

عندما تُنقل المعركة (المصيرية) من مجال إلى مجال آخر مختلف؛ تكون الخديعة الكبرى، والحرب ـ كما يقال ـ خدعة!. أن تمكث مدة قرنين من الزمان، وأنت في ثغر لم يكن ثغراً، وفي حرب ليست لك بحرب، وتتوهم النصر حيناً، والهزيمة في كل حين، فأنت ـ بلا ريب ـ مخدوع. عندما يتم توجيه الطاقة الحيوية للجماهير نحو هدف موهوم، وعندما تقوم هذه الجماهير بتقديم التضحيات تلو التضحيات، من روحها ودمها ومالها؛ ثم ما تحصل بعد ذلك إلا على سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، فتلك الخسارة الكبرى التي ما زلنا ندفع فواتيرها عن طيب خاطر.

لم يكن العالم الإسلامي يعي حقيقة تخلفه وانحطاطه قبل الاصطدام بالحملة النابليونية أواخر القرن الثامن عشر. وما كان يراود سلاطين بني عثمان من قلق إزاء الحراك الأوروبي الناهض، لم يصل إلى درجة الوعي العميق بحقيقة التخلف الذي

ينخر إمبراطوريتهم الكسيحة. ربما كان للقدرة العسكرية الرادعة دور في حجب الرؤية العثمانية عن الخطوات العلمية المدنية التي كان الغرب يحققها على هذا الصعيد، إضافة إلى تهميش العلم وما ارتبط به في الوعي التركي منذ البداية. لذلك لم يكن للعالم الإسلامي ـ المحكوم عثمانياً ـ أن يصحو إلا في اليوم الذي تحدث فيه الغرب باللغة العسكرية التي كانت لغة الخطاب العثماني، داخلياً وخارجياً.

كانت الحملة الفرنسية رسالة أدرك العثمانيون فحواها، وإن لم تمسهم على نحو مباشر، وقرأها العرب خصوصاً بأكثر من لغة، وما زالوا ـ منذ قرنين ـ يعيدون قراءتها مرات ومرات. وكل القراءات تتفق على أنها كانت الشرارة التي أحرقت صرح النرجسية العربية فهوى.

بعد لأي؛ أدركت ثلة من الأولين في العالم العربي أن ما كانوا يتعاطونه في معاهدهم ومساجدهم وتكاياهم من علوم ليست من العلم في شيء، وأن الحواشي وحواشي الحواشي، والتعليقات الباردة المحترقة ـ ترديداً ـ على حواشي الحواشي ليست إلا تكلسات العقل المريض منذ قرون عديدة. أدركوا ذلك؛ لأن الطابع العام للحملة النابليونية (العسكرية!!!) كان طابعاً علمياً، ولم تكن العسكرة فيها كل شيء.

طبعاً، كان الهدف من الحملة إقامة مستعمرة فرنسية مدنية في مصر؛ تكون امتداداً لمصالح فرنسا؛ كامبراطورية آخذة في التكون، وقنطرة إلى مستعمرات أخرى، ولم تكن عملاً خيرياً، وإن ادعت ذلك بصورة أو بأخرى. ولا شك أن هـذه المستعمرة كان يراد لها أن تتمدين، وأن تكون على مستوى عال من الإنتاجية والكفاءة العسكرية في آن. كان التمدين وجهاً واضح المعالم للحملة؛ وإن كانت العسكرة شرطاً ضرورياً وحاسماً في كل حراك آنذاك.

المهم هنا، أن الحملة كانت حملة معزولة عن أي طابع ديني. كانت حملة أقرب ما تكون إلى العلمانية في توجهها الحيادي الإيجابي، ولم تكن تحمل راية دينية، لا في العلن ولا في الخفاء. لقد كانت ـ في أسوأ أحوالها، أو في أسوأ تفسيراتها ـ غزواً عسكرياً استعمارياً، يعمد إلى الاحتلال؛ لعوائد الاحتلال المادية، ولا يهمه الشأن الديني لا من قريب ولا من بعيد.

ومع أن هذه الحملة كانت من نتاج الثورة الفرنسية التي قطعت مع الديانة المسيحية، ومع أن الثورة كانت في بداياتها التي اتسمت بالصراع الدامي مع الدين، إلا أن الوعي الإسلامي ـ آنذاك ـ تصورها حرباً صليبية؛ يراد منها القضاء على الإسلام، وتحطيم المسلمين. وقد تم الترويج لهذا الوهم الكبير من قبل السياسي العثماني على يـد الرموز الأزهرية التي كانت لا تعرف ما وراء عالمها الخاص.

كان المجتمع الأوروبي قد قطع مع ما قبل، وخصوصاً المجتمع الفرنسي. بينما كان العالم الإسلامي يعيش التصورات نفسها التي كانت تهيمن على الوعي في القرن الرابع وما بعده. العالم الإسلامي ـ مصر والشام خصوصاً ـ كان لا يعرف الأوروبي إلا في صورة الغازي الصليبي؛ لأن عهده بهذا الأوروبي عهد موروث، إذ هو غير مُتابع لتمرحل الحال في أوروبا. وطبيعي ـ في مثل هذه الحال ـ أن يصبح كل غزو من أوروبا غزواً صليبياً، بينما الأوروبي قد قطع مع تاريخه الصليبي، ولم يبق إلا تاريخا للتذكر والاعتبار.

هنا عالم ما زال يعيش زمن الحروب الصليبية بكل عوالمه وتصوراته؛ ذلك أنه لم يتجاوز ـ بعد ـ تلك الفترة الزمانية من تاريخه، وهناك عالم آخـر، عالم أصبح يعيش عصر الإنسان، بعدما أزاح عصر اللاهوت. وبهذا يرى عالمنا عالم الآخر بمنظاره الخاص، ويحاسبه على تصوراته عنه، وليس على تصرفاته في الواقع. إنه غزو ديني، لا لأنه ديني، وإنما لأننا لا نفهمه إلا كذلك، فما زلنا غارقين في زمن المعارك الدينية، بل ما زلنا لا نفهم الحرب إلا كذلك، وما سير الأبطال في مقررات التاريخ لدينا إلا سير مشحونة بهذا النفس الذي يؤبد العداء، بل يقدسه.

نتيجة لهذا الوهم الواعي أو اللاواعي؛ فقد تم تديين ذلك اللقاء التاريخي؛ ليصبح السؤال سؤالاً دينياً، بدل أن يكون سؤلاً مدنياً. أدركت الأنا مدى انحطاطها وتخلفها ـ مقارنة بالآخر؛ فقامت بطرح سؤال التخلف: ما سبب تخلفنـا؟. كان من المفترض أن تتجه بوصلة التفكير نحو الواقع المدني المتخلف. لكنها اتجهت نحو الدين، تحت ضغط وهم الحروب الصليبية. لم يكن الدين سؤالاً في هذا اللقـاء الكاشف، لكن الذي عرّى الأنـا وبدد وهم تنرجسها هو ذلك الغازي القادم ـ وفق تصور الأنـا ـ على جواد رتشارد قلب الأسد!.

أخذ الراية ـ راية المواجهة ـ رجلُ الدين، بوصفها حرباً دينية. رجل الدين أخذ راية المواجهة؛ رغم أن هذه المواجهة (إن صحت تسميتها مواجهة) ليست عسكرية فحسب، بل هي حضارية. الذي تقدم لينهض بالناس من واقع التخلف لم يكن رجلاً مهموماً بالهم المدني، وإنما كان رجلاً متخصصاً في الشأن الديني. ولذلك كان الجواب عن سؤال النهضة مهزلة عارية، وخديعة كبرى، ستتردد في الإيديولوجيا الإسلاموية المعاصرة، وتلتهم القوى وتستهلكها في شأن ليس له علاقة بالنهضة، لا إيجاباً ولا سلباً. الجواب الأعجوبة، الذي أصبح شعاراً فيما بعد: أن تخلفنا كان بسبب تخلينا عن ديننا، وأن نهضتنا مرهونة بعودتنا إلى ديننا!!!.

صحيح أن مجمل التصورات المهيمنة ـ سواء دينية كانت أو غير دينية ـ لها علاقة عضوية بالتقدم والتأخر، لكن الدين ـ من حيث هو دين فحسب ـ لا علاقة له بالتقدم أو بالتأخر. وهذا الشعار الذي ترفعه الحركات الإسلاموية بصوت عال تم رفعه ـ بصوت خافت ـ منذ القرن التاسع عشر، وفي مصر خصوصاً. مما يعني أنه ليس تصوراً جديداً، وأن شيوعه في الحراك الراهن المؤدلج ليس إلا دليلاً على استعداد كامن في الوعي الجماهيري للتماهي معه.

هـذا الشعار كان ـ كما يرى البعض ـ رداً على تهم استشراقية، تتهم الإسلام بأنه سبب تخلف المسلمين. وأيا كان السبب، فقد كان هذا الشعار شعاراً مخادعاً، أريد به استغلال الوجدان الجماهيري المجروح في أناويته المتضخمة. وإن كان رداً على تهم، فهو رد ساذج، إذ إن مجرد الربط بين الدين والتقدم الحضاري يعطي نوعاً من المشروعية للتهمة المراد دفعها.

ويرى جمال سلطان ـ وهو إسلاموي سلفي بجدارة ـ في كتابه (جذور الانحراف) أن الانحراف بدأ عندما طرح التساؤل: هل ديننا هو سبب تخلفنا؟. ويرى أن مجرد التساؤل ـ بصرف النظر عن الجواب ـ يُشكّل بداية انحراف.

وإذا كان جمال سلطان محقاً في رفضه الربط بين الدين والتخلف، إلى درجة أن يرفض مجرد طرح هذا التساؤل، فلا بد أن يكون الربط بين الدين والتقدم ـ من جهة أخرى ـ خطأً أيضاً. وهـذا ما لا يوافق عليه الأستاذ جمال، بل تقوم مقولاته على الشعار الخادع (= الإسلام هو الحل).

حالة التقدم والتقهقر الحضاري أعقد من أن تختصر في الالتزام بدين أو في التنكر لـه. فالدين يمتلك مساحات المباح الواسعة (فضلاً عن إمكانية توظيف منظومة التشريع والقيم) التي يمكن أن تستغل في تحفيز الوعي لعمل تقدمي، كما يمكن أن تستغل ـ من قبل من يريد ذلك ـ لترسيخ قيم الجمود والتخلف، والواقع الإسلامي يشهد بذلك.

كان يمكن أن يكون شعار (الإسلام هو الحل) منطقياً، لو كانت أوروبا أنجزت حداثتها بعد أن دخلت في الإسلام، ويكون ـ أيضاً ـ منطقياً لو كان أسلافنا الملتزمون بالإسلام قد أحرزوا تقدماً نوعياً في الحضارة الإنسانية. إنهم (= أسلافنا) لم يطوروا الآلـة التي كان عليها معاشهم، لا الفأس! ولا المنشار!!...إلخ. وما نعتد به من سمو فكري وحراك علمي في ذلك الزمان، تمتلئ مرجعياتنا المعتمدة لدينا!، بتبديعهم وتفسيقهم وتضليلهم، بل تكفيرهم. مما يعني أن المبدع منهم ـ في نظرتنا المتطرفة السائدة ـ غير مسلم أو ناقص الإسلام، وكأن هناك علاقة حتمية بين تضاؤل الديني والإبداع العلمي!.

هـذه خديعة هي في أحسن أحوالها وعظية، وفي أسوأ أحوالها احتيال على مشاعر الجماهير البائسة الظامئة إلى تحقيق شيء من التقدم والرقي. يحدث هذا الزيف، مع أن الواقع يشهد أن المتدين يبدع ويتقدم، وقد يتخلف؛ كما أن غير المتدين يبدع ويتقدم، وقد يتخلف ـ أيضاً ـ. فلماذا الربط القسري ـ في الإسلام الحركي السياسي ـ بين التدين والتقدم المدني؟!.

هل هو شوق من قبل ـ بعض ـ الزعامات الدينية إلى النفوذ فيما وراء الديني الذي لم تعد تقنع بمجالاته؟. ما سر تهافت الكثير منهم ـ في أوج الحراك المتأسلم ـ على الاشتغال بمجالات المدني، لا بصفة مدنية، وإنما بصفة دينية، تضفي روح القداسة على ممارساتها؟. الدعوات ـ المرحب بها! ـ الموجهة إلى هذه الزعامات للاشتراك في كل حراك اجتماعي، وللتحدث في السياسة والاقتصاد والسياحة والإعلام والفلك والطب...إلخ ألا تدل على أن الخديعة قد انطوت على الأغلبية الساحقة من هذا الجيل؟!

الفصل الرابع

4 مشروعية النقد والحوار في المجتمع السلفي

4 ـ 1 ـ التاريخ . . وأزمة الفكر الإسلامي

يواجه الباحث في الفكر الديني عقبات كثيرة، تقف دون تحقيقه الحد الأدنى من الموضوعية العلمية التي يطالب بها في مستويات الكتابة كافـة، ولا يعفى منها؛ جراء تلميحه ـ أو تصريحه! ـ بما يواجه من تضاؤل مساحات المباح لـه من ميادين البحث العلمي في هذا الموضوع خصوصاً. خطورة الموضوع؛ تفرض عكس ما هو متوقع من إعذار للمقصر في علميته، أي إنها تفرض مستوى غير منقوص من العلمية ومن الصراحة في آن؛ ليصبح من العبث القفز ـ صمتاً ـ فوق مراحل حاسمة من مراحل التشكل النظري للفكر الديني؛ بأي مبرر كان.

دراسة طبيعة الفكر الديني، وتتبع مراحل تشكله في فتراته الحاسمة، تواجه الرفض في مجتمعات تقليدية، لا تزال تستعصي على العلمية، وتتماهى مع الأسطرة، بل الخرافة، سواء كان هذا التماهي وما يتضمنه من مدلولات في الفكر والواقع، تم بوعي أو بلا وعي، إذ المهم ـ هنا ـ وصف حالة الرفض. وهذا الرفض إما أن يكون رفضاً للدراسة ذاتها، أي للمراجعة الفاحصة، باعتبارها تتناول ميداناً مقدساً لا يجوز الاقتراب منه، وإما أن يكون رفضاً للآلية (= المنهج النقدي) التي تجري مقاربة الموضوع بواسطتها. وفي أكثر الأحيان يجتمع السببان؛ كمبرر للرفض.

إن رفض الآليات المنهجية الحديثة التي تمثل مرحلة متقدمة من مراحل نضج الفكر الإنساني؛ يعني ـ بالضرورة ـ أن يقف الفكر الديني خارج إطار العصر، في الوقت الذي يدخل من خلال (الشخصي / الذاتي / الوجداني).

لم تعد العصرنة اليوم خياراً، وإنما أصبحت شرطاً للحياة (شرطاً نوعياً). إن الحياة يراد لها أن تتمثل الديني وأن تتخلّق بوحيه، ولا يتم هذا إلا بعصرنة الفكر الديني ابتداء؛ لأنه هو الحاسم فينا. وعصرنة الفكر الديني لا تتم إلا بواسطة الانخراط الفعال في منظومة الفكر المعاصر، بكل إصرار وإيجابية؛ لنخرج من رحلة الاجترار التاريخي.

إن مما يُعَقّد هذا الإشكال الطويل الذي يؤزم الفكر الإسلامي المعاصر منذ أمد ولا يزال، أن هذا الفكر تشكّل بفعل الحدث التاريخي، أكثر مما تشكل الحدث التاريخي بفعل هـذا الفكر. ليس في هذا الحكم التقريبي إلغاء للبعد الجدلي بين الفكر والواقع، بل هو مجرد إشارة إلى الروح العام الذي صنع المعطى الفكري ـ ومن ثم الواقعي ـ في واقعنا الإسلامي المعاصر خصوصاً.

الإنسان العربي ـ وهـو الأول في رحلة الانبثاق الديني ـ وجداني من ناحية، ومتحاز ـ تصوراً وعقلاً ـ ضد الكلي والتركيبي (الفلسفي / العقلاني / العلمي) من ناحية أخرى. وهذا يعني أن الحدث التاريخي كان رهين الوجدان قبل أن يكون رهين الرؤية الفكرية، حتى وإن كانت هذه الرؤية دينية خالصة، أي مشحونة بالنفس الوجداني. لا يضير أن يكون الوجداني حاضراً بقوة في الديني، بل هذا من مقوماته الأساسية كدين، وإنما الذي يضير منظومة الفكر، ويربك المسيرة الحضارية لإنسان هذا الدين، أن تتخلق التصورات بالحدث التاريخي، والذي ليس بالضرورة أن يكون من إيحاء الديني الخالص / الأولي.

بالنظر إلى المكان الأول للتشكل الفكري، نجد أنه (الصحراء). والصحراء كفضاء مكاني للفعل، لا بد وأن تكون عاملاً مؤثراً فيه (= الإنسان)، ومن ثم مؤثراً في الفكري. من الصعب أن يكون المكان بريئاً، وهو أصعب في الحالة الصحراوية الممعنة في تصحرها على نحو أخص.

إذن، لم تتشكل الرؤية ـ إبان تشكلها الأول ـ في فضاء محايد؛ فتكون لها الأولوية، من حيث هي فكرة، وإنما كانت الأولوية للأشد ضراوة وعنفاً وقسوة وحدية، وهو الفضاء المكاني (= الصحراء).

لم تسهم الصحراء ـ كفضاء مؤثر في الرؤية / الحدث / الفكر/ العقل الواعي واللاواعي ـ في صنع اللبنات الأولى فحسب، وإنما بقيت مهيمنة بهيمنة المد البشري ومواسم الهجرة التي لم تتوقف. وإذ يرى الجابري أن اللغة هي التي نقلت الصحراوية إلى الفكر وطبعته بطابعها، فإن اللغة ـ على أهميتها القصوى في هذا المجال ـ لم تتفرد بذلك. المد البشري / العربي (الحامل الأول للفكر الديني) بقي مؤثرا إلى وقت قريب في رؤى وتصورات الإنسان العربي (العربي لغة وثقافة)، كما يرى ذلك عالم الاجتماع العراقي: علي الوردي.

علي الوردي ومحمد جابر الأنصاري ـ على فرق ما بين رؤيتيهما ـ يُحمّلان الصحراء وزر الحالة العربية الراهنة بكل ما فيها من تخلف وتشرذم وشتات. الصحراء عند الأنصاري عوائق جغرافية مباشرة ضد التحضر العربي، وعند الوردي أكثر من ذلك، إذ ترتبط بالبعد السيكولوجي للشخصية العربية، وبالبعد السوسيولوجي للاجتماع العربي. عند الوردي تقف الصحراء بقيمها اللاحضارية ضد قيم الحضارة، وتخلق انقساماً حاداً في الشخصية العربية المعاصرة، بحيث أزّمتها في الماضي، ولا تزال تؤزمها إلى اليوم. وهو وإن كان حديثه عن الإنسان العراقي خصوصاً، إلا أنه تحليل سيكلوجي وسوسيولوجي، ينتظم الحالة العربية كافـة، على تفاوت في الدرجة، يتحكم فيه القرب أو البعد من الصحراء المأهولة بإنسان الصحراء.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، ففي ظني أن المشكلة ليست في هذا التوصيف الصادق فحسب، وإنما هي ـ أيضاً ـ في الموطن الآخر للعربي المهاجر. البيئة الحضرية التي صنع العربي من خلالها فكره الديني الذي سوف يوجهه طوال تاريخه لم تكن على شرط الصحراء ـ مكانياً ـ من جهة، كما لم تكن بريئة ـ ثقافياً ـ من جهة أخرى. إنه مكان آخر مغاير للحالة الأولى، تلك الحالة التي يحمل العربي بين جنبيه الكثير من روحها ورؤاها الإسلامية والـ(ما قبل إسلامية).

وتتصاعد الأزمة ـ وجدانياً، ومن ثم فكرياً ـ حين يراد من البيئة الحضارية المغلوبة أن تكتب تاريخ البيئة الصحراوية الغالبة، بل، أن تكتبها بكل تقديس وإجلال، وأسطرة أيضاً!. لذا، لم يكن من الغريب أن تستعصي مسيرة الكتابة (مرحلة التشكيل

الفكري أو التدوين في تعبير الجابري) على الاحتواء؛ فتبرز الانحناءات القرائية التي تعبر عن هذا التأزم، ويبرز رد الفعل الصحراوي الذي يتصور ما سواه انحرافاً وضلالاً.

ونتيجة لهذه الوضعية المتأزمة؛ يستمر الصحراوي الغازي بجيوشه وثقافته في محاولات محو التطورات النوعية التي تنال من صحراويته وقيمها، مستفيداً من طبيعة التلقي الشفهية المتشرذمة بحجم تشرذم العربي في الجغرافيا، تلك الطبيعة التي صنعتها الصحراء في أبنائها من جهة، ونقلتها اللغة إلى أحفادها! من جهة أخرى. وسيبقى هؤلاء وهؤلاء هم الأوفياء لها في كل زمان ومكان!.

ومع أن هـذه الإضاءات العابرة على العنصر المكاني في هذا الطرح، ليست إلا إشارات مختصرة، هي أشبه بالتلميحات، فإنها تدل على أهمية البحث المفصّل في دور العنصر المكاني في صنع الفكر الديني، منذ البداية وإلى هذه اللحظة الراهنة، وذلك بمقاربات منهجية تعتمد على أكثر من حقل معرفي من حقول المعرفة الإنسانية. وهذا هو هدفنا في النهاية. وأزماتنا الراهنة التي تأخذ بخناقنا؛ تجعلنا نبحث عن أي قدر من الشجاعة ومن العلم؛ للقيام بمقاربات من هذا النوع، الذي يراد لـه أن يبقى خارج دائرة المفكر فيه؛ ليبقى الوعي الخرافي مهيمناً على مجمل الوعي الإسلامي.

وإذا كانت هذه الحساسية التقليدية قد وقفت في وجهة قراءة المكان قراءة غير تقليدية، فإن (الزمان / الحدث التاريخي) سيواجه الشطر الأكبر والأخطر من العقبات الكأداء. وفي هذا المنحى، لن يكون التصدي والرفض من طائفة محددة ـ كما في العنصر السابق (المكاني) ـ بل من أكثر الطوائف، إذ هي ـ جميعاً ـ يشملها التشريح القرائي.

إن قراءة (الزمان / الحدث التاريخي) لن تقف على تخوم الوقائع، بل ستعيد قراءة الأشخاص من خلال قراءة الفكرة أو العكس. ولا شيء يزعج البنى التقليدية الراسخة في الأعماق الوجدانية، سوى إعادة فحص الحدث التاريخي، والنظر إليه من خلال أبعاد أخرى غير التي اعتادت التقليدية أن تقدمه بها. مما يعني أن الأشخاص (الذوات المقدسة صراحة أو ضمناً) ستكون على المحك، ولن تبقى كما هي عليه من قبل في تراتبيتها التي تتغيا الفكرة ـ براغماتياً ـ في نهاية المطاف.

الحدث الأبرز والأكثر حدية في التاريخ الإسلامي كان الصراع على السلطة، سواء كان صراعاً معلناً ومشخصاً أو كان صراعاً مضمراً من قبل القوى ذات النفوذ الاجتماعي والديني. جرى الحدث التاريخي، فيما يخص السلطة، على التراتبية المعروفة بالنسبة إلى الخلفاء الراشدين ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ.

ومع أنه ـ أي الترتيب التاريخي للخلفاء ـ كان حدثاً تاريخياً مجرداً، إلا أنه قد جرى تحميله معنى دينياً في تراتبية الأفضلية لهؤلاء. وهنا يظهر أثر الحدث التاريخي الواقعي ـ بأقصى حدود الواقعية الصريحة ـ على الفكري، وكيف جرى ضمه إلى مجمل المنظومة العقائدية، بوصفه معبراً عن مضمر عقائدي كان موجوداً قبل وجوده المتعين في الواقع.

هذا من ناحية الترتيب المشخص. أما من حيث قراءة بعض الملامح التي تمايز بين الحدود الفاصلة بين دوائر الديني ودوائر المدني، فهو مما يتعذر إدراجه في هذا السياق. ولقد لاحظ المفكر الحر الأستاذ: إبراهيم البليهي، أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين ـ رضوان الله عليهم ـ كانت نهايتهم غير طبيعية (القتل)، كما لا حظ ذلك ـ أيضاً ـ المفكر الفرنسي ـ الجزائري الأصل ـ: محمد أركون.

لقد أكد الأستاذ: إبراهيم البليهي ـ في غير مناسبة ـ أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تكون مصادفة، ولا أن تؤخذ حدثاً عابراً. أي إنها مؤشر واقعي يدل على قلق حاد؛ إبان تشكل الفكر الإسلامي تشكلاً واقعياً. وهو ما سيرصد فيما بعد، لكن بالسكوت التام عن الدلالات التي تتضمنها هذه النهايات اللاطبيعية لأقدس الأسماء في عالم الإسلام.

زمن الفتنة الكبرى تم تناوله على نحو أكثر توسعاً (التوسع من حيث حرية البحث) داخل التيار المهيمن. وبما أنه يمثل مرحلة الإعلان الصريح والحاد عن كثير مما كان مكتوماً من قبل، فإن تناوله كان على ضوء المعلن والمصرح به من كل طائفة. كل طائفة أعلنت نفسها على نحو ما، ومن بعد ذلك كتبت تاريخها بصراحة تخدم واقعها. لكن، هناك السلطة ـ وهي الأهم هنا ـ ستكتب تاريخها الرسمي، وستبحث لها عن مضان الشرعية، ولو من طريق غير مباشر، خصوصاً وأنها كانت بلا شرعية في إطار السياق الديني آنذاك.

كل من تأمل التاريخ لا بد أنه قد لاحظ التغير النوعي والجذري في زمن ما بعد الراشدين. وهو تحول طبع الحياة الإسلامية فيما بعد، ولم يقتصر على فترة محدودة من تاريخ الإسلام. بـداية بمعاوية بن أبي سفيان، الملك الأموي، ومن تلاه الملوك، حدث التحول الكبير، تحوّل الديني الرسمي ـ وهو الذي كتب لـه الانتصار في سياق موازين القوى الاجتماعية، لا الدينية ـ إلى دين شرعي!. وهنا المفارقة؛ إذ تحولت الإيديولوجيا الرسمية التي تتوسل الاجتماعي بأكثر مما تتوسل الشرعي إلى أن تكون صاحبة اليد الطولى في تحديد الشرعي الذي سيأسر مسيرة الفكر الديني إلى حد كبير.

مجرد حدث تاريخي!؛ أصبح يصوغ الرؤى والأفكار؛ لأنه وقع ـ وامتد ـ في الزمن الذي كان من الضروري فيه أن تصاغ الرؤى والأفكار؛ كحالة اضطرار حضاري، فرضها عليهم التوسع الامبراطوري آنذاك. مجرد حدث، ولكنه لم يكن عابراً، بل هيمن على فترة طويلة من زمن التخلّق الفكري للأمة. وأصبحت المعارضة الفكرية المذهبية ـ جراء ذلك ـ معارضة للسلطة بالضرورة، وخروجاً على الجماعة (= جماعة السلطة)، والعكس صحيح، صحيح وإن لم يكن على درجة عالية من الوضوح والاضطرار كما هي الحال في الأولى، أو لم يرد لـه أن يكون واضحاً!.

ومع أن الدعوة/ الدولة العباسية جاءت متوسلة بنظرية شرعية، إلا أن النظرية سرعان ما تداعت من داخلها؛ عندما جرى الصراع الدامي مع الأحق بالسلطة؛ وفق النظرية الشرعية نفسها التي توسل الغالبُ بها من قبل. سقطت مبررات التأسيس بأيدي أصحابها، وستكون مدعاة لاهتزاز الشرعية ذاتها؛ عندما تبتعد الشقة بين عالَم النظرية الذي يجري التأكيد عليه وعالَم التطبيق.

عندما نجمع بين المعطى المكاني (= الصحراء)، ومعطيات الحدث التاريخي، نجد أنها ـ جميعاً ـ رجّحت انتصار الأحاديات والـ(ما قبل نظرية)، وأصبح الشيوع والانتشار ـ ومن ثم الشرعية ـ للأكثر مباشرة وظهوراً. وتشرعن كل هذا؛ لأنه كان هو المهيمن زمن التشكل الفكري. البعد الحضاري كان يقف ـ بكل تعقيداته ـ على ضفاف الضحالة والغوغائية التي كان هذا البعد ـ عبر التاريخ ـ في صراع معها، صراع مضمر، إلا في أحايين قليلة، كان يطفو على السطح.

لا شك أن كل هذا يفسر كيف أن تيار العقلانية لا يظهر في مكان من العالم الإسلامي إلا ريثما يندثر. لا يتم هذا بقرار سلطوي في الغالب، وإنما بإرادة جماهيرية، لا تزال تتدثر بلحاف الخرافة الصريحة أو الخرافة التي تؤسس على هذا القول أو ذاك.

جوهر الإشكالية ـ فيما أرى ـ أن الوعي الجماهيري لا يزال يرفض التفكير الحر، ولا يرضى بأن يتم فحص الحدث التاريخي الذي شكّل رؤاه وقناعاته الراسخة. إنه لا يصدق ـ أو لا يريد أن يصدق ـ أن معظم الأفكار والمفاهيم والقيم التي يقاتل عليها صباح مساء، تناسلت من رحم الحدث التاريخي الطبيعي، الذي كان من الممكن أن يجري على نحو آخر مختلف؛ فتتغير كل هذه المنظومة لديه، وربما كان مستوى التغير كبيراً إلى درجة أن تكون كثير من المعتقدات والمفاهيم والقيم على الضد مما هي عليه الآن.

4 ـ 2 ـ تاريخنا بين قراءتين

الإنسان ـ ككائن حضاري ـ لا يمكن إلا أن يكون نتاج تاريخ؛ لكونه كائناً ثقافياً بالدرجة الأولى، أي بالثقافة ـ كتراكم معرفي ـ يتجاوز الإنسان بها ما سوى الإنساني. ولكن، كونه نتاج تاريخ، لا يعني ـ بالضرورة ـ أن يكون أسيراً خانعاً لوقائع الماضي وثقافته ومفاهيمه، بل المعنى الأهم في كونه نتاج تاريخ؛ يتحدد في أن السبيل إلى الإنسان ـ أي لحل الشفرة الإنسانية في كثير من أبعادها ـ إنما يكون من خلال التشخيص الموضوعي لذلك التاريخ، وفحص وقائعه؛ بآليات معرفية محايدة، بحيث تتضاءل فيها إيحاءات النفس الرغبوي إلى أدنى آمادها الممكنة معرفياً.

إن هناك فرقاً جوهرياً بين استحضار التاريخ بتفاصيله؛ بغية العيش فيه كأحد أطرافه، واستحضاره كموضوع معاين؛ بحيث يسهم في فهم الواقع ومن ثم، حل إشكالياته. ولا ريب أنه بدون الوعي بالتاريخ كمقدمات، يستحيل الوعي بالحاضر كنتائج، مما يعني أن قراءة التاريخ ضرورة للراهن قبل أن تكون تصوراً للتاريخ.

ومع هذا، فإن استخدام المفاهيم التاريخية لفهم الواقع، يقود إلى سقوط الواقع من الوعي، كهدف استراتيجي للاهتمام، ويصبح الماضي هو الوسيلة والهدف، بدل

أن يكون مجرد جسر موصل إلى الحاضر والمستقبل. إن الجهاز المفاهيمي لثقافة الماضي يعجز ـ حتماً ـ عن معاينة الحاضر؛ لاختلاف شبكة العلاقات التي يجري العمل عليها ومن خلالها. غير أنه قد يكون ضرورياً كإحدى الآليات التي يستعان بها لمعاينة الماضي، ولكن في حدود الماضي، بحيث لا يسمح له أن يأخذ مساحة أبعد من ذلك؛ حتى لا يتشكل الوعي بالمعاصر من خلاله، ويحدث الصدام بين وعي ماضوي وواقع راهن.

إن القراءة الإيجابية للتاريخ، لا تقرأ التاريخ لأجل التاريخ، ولا لتستعيد عوالمه الغابرة، ولا لتستظل به كأفق للفعل الحضاري يجعل من المستحيل تجاوزه، وإنما لمجرد فهم إشكالية الراهن ذات العلاقة بإشكالية الماضي. إنها كدراسة التاريخ المرضي للإنسان، لا تعني استعادة المرض الموروث من الأجداد؛ لتفعيله في أجساد الأحفاد، وإنما تعني ـ فقط ـ الكشف عن أسراره للتحرر أسره، وأحياناً لا يكون التحرر منه إلا بالتخلص منه، كما هي حال كثير من الأفكار.

هكذا إذن، من يستعيد التاريخ بوقائعه ورؤاه وتصوراته و. . .إلخ؛ ليكون حياً في الواقع الراهن، يصبح كمن يدرس التاريخ المرضي للإنسان؛ ليعيد تشكيل الإنسان، وفق ذلك التاريخ المرضي. وبهذا، فمثل هذه القراءة، لا تعدو كونها عملية استنساخ للماضي، واستحضار له بجميع تشوهاته وعيوبه، إضافة إلى تشوهات وعيوب أخرى غير متوقعة، لا بد أنها ستظهر في هذه النسخة الأخيرة، نتيجة تأزمها مع الواقع المغاير لها، وتأبيها عليه؛ نتيجة لاختلاف الشروط.

إن قراءة التاريخ ذات أهمية قصوى للفعل المعاصر، وفي أكثر تنويعاته، إن لم يكن في معظمها. ولكن الإشكالية ليست في القراءة من عدمها، وإنما هي مرتبطة بطبيعة القراءة التي تستهدف الموضوع التاريخي. فبينما تكون إيجابية في ممارسة ما، فإنها قد تكون سلبية في ممارسة أخرى. مما يعني شدة الاضطرار إليها من ناحية، وخطورتها على الوعي من ناحية أخرى، خصوصاً عندما تكون في جوهرها نشاطاً وجدانياً. وهي وإن تماست مع المعرفي في بعض محاوره، فهذا التماس لا يغير من طبيعة الممارسة شيئاً ذا بال.

ومع أهمية القراءة التي تقارب التاريخي بموضوعية علمية، سواء من خلال النشاط التحقيقي المكثف الذي يتناول الوقائع والمقولات، إثباتاً ونفياً، أو من خلال الممارسة التحليلية التي تتوسل بآخر ما أنتجه الفكر المعاصر من مناهج علمية، تتكئ ـ بطبيعة الحال ـ على نتائج ذلك النشاط التحقيقي، أقول: مع أهمية هذه القراءة، فإن المساحة المسموح بها على المستوى الاجتماعي والثقافي، تَستبعد ـ بوسائط لا معرفية ـ بؤر التوتر التاريخية، ذات الحساسية العالية، تلك البؤر التي إن استبعدت، فسيبقى كل جهد تحقيقي عبثاً أو شبيهاً بالعبث؛ لأنها هي الأشد تأثيراً في مسارات الماضي، بل في كثير من مسارات الحاضر أيضاً.

هناك استبعاد أشبه بالمحاصرة للبحث التاريخي الحقيقي. والأمر ليس بخافٍ، إذ تظهر هذه المحاصرة اللامعرفية جلية عندما ننظر إلى ما تلاقيه الجهود التحقيقية والتحليلية التي حاولت فحص التاريخي، من إقصاء يتوسل بالمعرفي، أو يتخذ مسارات أخرى؛ من خلال اتهام أصحابها في نياتهم ومقاصدهم، لا لشيء، إلا لأنهم ـ مع تقديرهم لتاريخهم الذي هو ملك للجميع ـ لم يقبلوا عملية التزوير التاريخي التي يجري الترويج لها؛ بدعوى أسلمة التاريخ الإسلامي، بل قاموا بفضحها علناً، بعد أن كانت تلقى كثيراً من الترحيب والإشادة في أوساطها الأكاديمية المتجاوبة معها إيديولوجياً.

إذا كان هناك من الوقائع والمقولات ما يمتلك حصانة ما، بحيث لا يمكن فحصه معرفياً، فإن ذلك يعني بكل وضوح، أن كل جهد معرفي في هذا السياق متهم ابتداء؛ لأن الموضوعية في السياق الواحد، يصعب ـ إن لم يستحل ـ أن تتجزأ. وهذا يعني أن الخطر لا يقتصر على الواقعة أو الشخصية ذات الحصانة، بل يتعداها؛ ليكتسح أنواع النشاط كافة في هذا السياق المعرفي وما تقاطع معه من اهتمامات.

إذن، هناك عملية إجهاض متواصلة، يمارسها النسق الثقافي السائد، لكل محولات التحقيق التاريخية التي تريد معاينة الحقيقة التاريخية كما هي. وشواهد هذه العملية كثيرة، من الواقع المحلي والعربي، وإن كانت درجة القسوة في هذه العملية تتناسب ـ في خط تصاعدي ـ مع درجة رسوخ النسق السائد، وحظه من القداسة و... إلخ.

ولا شك أن العصر الإسلامي الأول (= النبوي والراشدي)، وما تلاه من صراع

لأكثر من قرنين، وما رافق ذلك من تشكلات مذهبية ومعرفية، هي أولى فترات التاريخ الجديرة بأن تأخذ حقها من التحقيق والتحليل، لا أن تستأثر القراءة الرغبوية بها. وأولويتها في هذا؛ نابعة من حقيقة يدركها الجميع، وهي أنها لا تزال فترة مضيئة فاعلة في الوعي، ومنها تستمد الشخصية الإسلامية المعاصرة تصورها عن الماضي والحاضر والمستقبل، بل ـ ربما ـ تصورها عن عالم الغيب والشهادة أيضاً.

لقد كانت القراءة الرغبوية، لحدث مفصلي (= استيلاء معاوية / الأمويون على السلطة)، هو من أهم أحداث القرن الأول، تصف (العام) الذي وقع فيه ذلك الحدث، بـ(عام الجماعة). وهذه القراءة الرغبوية التهمت في طريقها جهود التأريخ الإسلامي إلا ما ندر، فأصبح جل التاريخ يعاين ذلك الحدث من خلال قراءة تعمل في السلب، لا في الإيجاب؛ كما ينبغي للقراءة أن تكون. نعمل في السلب؛ لكونها قراءة تتناول ظواهر الأشياء، دون فحص أسبابها ونتائجها، فتروج لمثل هذه القراءة الرغبوية كمنهج قرائي؛ ولكونها ـ أيضاً ـ تعطي نتائج مغلوطة تؤثر في وقائع الحاضر، من خلال التأثير في التصورات العامة لأبنائه الذي لا يزالون يعيشون الماضي في الحاضر والمستقبل.

ومع أن هذا الوصف هو الوصف السائد لذلك العام المفصلي، إلا أنك تجد الجاحظ في أوائل القرن الثالث الهجري، في رسالته التي عنوانها: (في النابتة)، يقول: «في العام الذي سموه عام الجماعة؛ وما كان عام جماعة، بل عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة غصباً قيصرياً، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق». وقد وافق عباس العقاد، وبعض المعاصرين المحققين الجاحظ في قراءته لهذا الحدث المفصلي في التاريخ الإسلامي، بل المفصلي في التصور الإسلامي كله، بكل ما فيه من عقائد وقيم وأنماط تفكير.

لا شك أن هذه القراءة الجاحظية، قراءة تتجاوز السائد؛ لأن السائد ـ بطبيعة الحال ـ نتاج وعي رغبوي عام ينفعل به وجدان الباحث. ومن ثم فهي قراءة تستنطق الأسباب، بقدر ما تتلمس النتائج، ولا شك أنها كانت لها أسباب تمتح من غير الإسلامي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلها نتائج أجهضت المعنى الحضاري الإسلامي في إبان تشكله الأولي.

إن ما يسمى عام الجماعة لم يكن بداية سلام واجتماع، وإنما بداية فرقة وتمذهب، بل صراع دموي دام أمداً طويلاً، إضافة إلى أن العشرين سنة التالية لم تكن إلا تمهيداً للعهد (اليزيدي) وما أدراك ما العهد اليزيدي؟!، بل تمهيداً لما تلاه من أحداث. . . إلخ.

هكذا كان ذلك العام في أسبابه ونتائجه. أما من يحاول قراءته بما لا يتجاوز مظاهر الاستسلام، ويحاول ـ بعد الوقوع تحت المظاهر السطحية للظاهرة ـ أسلمة هذا الاستسلام، فيقوم بعمل لا يتجاوز كونه محض خداع وتزييف؛ فإنه يمارس قراءة تاريخية سلبية، بحق نفسه وأمته، حتى وإن تصور ـ أو ادعى ـ غير ذلك.

وإذا كان هذا الحدث قد خضع لقراءات، لا يزال معظمها مصادراً ـ على مستوى التداول المعرفي الجماهيري ـ فإن قراءة غيره من الأحداث لا يزال يكتنفها كثير من الأخطار المعنوية. وكمثال، لا تزال ظاهرة الفتوحات، في الزمن الأموي خصوصاً، لم يتم فحصها على نحو دقيق؛ للكشف عن دوافعها وممارساتها، إلا في حدود ضيقة، تحاصرها الاتهامات من هنا وهناك. ودواعي هذه القراءة المسترية كثيرة، ولعل أهمها: أنه لا يعقل أن تكون فتوحات يراد منها خدمة المعنى الإسلامي، في الوقت الذي يتم ـ داخلياً ـ إجهاض المعنى الإسلامي طوال سنوات الفتوح!.

وبعد اثني عشر قرناً من تلفظ الجاحظ بتلك الكلمات المتوازنة، يأتي الشيخ: محمد قطب، وهو أحد أهم أقطاب الأسلمة المعاصرين، ليمارس القراءة الرغبوية للتاريخ، ويُمَنهج للإسلاموية ـ بدعوى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي ـ طريقة كتابة التاريخ. ومع تقديري الكبير لشخصه ولجهده المعرفي، إلا أن معاينته للسياق الحضاري الإسلامي، من جهة، وللسياق الحضاري الغربي من جهة أخرى، ظلت أسيرة التمحور حول الأنا الجمعية وما تقاطع معها، وازدراء الآخر في بعده اللامادي خصوصاً. وهي رؤية تنتظم معظم جهده المعرفي، ولا تخص قراءاته التاريخية فحسب.

ولو قارنا نظرة الجاحظ إلى ذلك الحدث المفصلي، وما تلاه من أحداث، بنظرة الشيخ: محمد قطب المتأسلمة، لوجدناه يقول عن ذلك التاريخ الأموي، في

كتابه (كيف نكتب التاريخ الإسلامي؟) (دار الأفق، الرياض، ص 113): «معظم ما نتداوله في مدارسنا وفي دراساتنا عن هذه الفترة مكتوب بأيد شيعية أو سبئية، همها الأول التشنيع على بني أمية، وتجسيم أخطائهم وإبرازها، وإخفاء الحسنات أو تفسيرها تفسيراً ملتوياً يذهب بما فيها من الخير، ويعرضها كأنها من السيئات!». وبعد هذا الدفاع الوجداني المتكئ على وعي المؤامرة الذي يأخذ على الشيخ لبه، يقترح الحل، فيقول: «وعلاج هـذا الأمر ـ كما أشرنا في الفصل السابق ـ هو اتباع منهج المُحدّثين، لتمحيص الروايات المدسوسة والضعيفة والملتوية، للوصول إلى الحقائق الصافية بقدر ما يتاح للمؤرخ المسلم الملتزم بالحيدة العلمية التي هي أصل من أصول الدين».

هكذا يعاين محمد قطب الإشكالية التاريخية، وهكذا يقترح الحل. ومن يقرأ كلامه هذا فسيوافقه على هذا التنظير، حتى وإن استراب به، كونه وضع النتيجة قبل البحث (عندما أثبت التجني على بني أمية قبل البحث!).

ولعل من المفارقات التي تستحق الوقوف عليها وتأملها بعمق، أن منهج المحدثين الذي دعا إليه محمد قطب لم يأتِ بالنتيجة التي يريدها. فعندما استخدمه أحـد المحققين المعاصرين على نحو حيادي (= الشيخ: حسن المالكي)، لم يكن في مصلحة النظرة القـطبية للتاريخ، ولا في مصلحة الأسلمة الأكاديمية المؤدلجة التي تصدر عن هذه النظرة القطبية، فضلاً عما تعرض لـه صاحبها من إقصاء، بل من دعوات تطالبه بعدم استخدام منهج المحدثين في التاريخ الذي كانت تدعو إليه من قبل؛ لأن الرصد التاريخي ـ بزعمهم ـ لا يشترط فيه ما يشترط في الرصد الشرعي من التدقيق والتحقيق. وبهذا، فلا داعي ـ في نظر دعاة الأسلمة ـ لهذا المنهج، ما دام سيسفر عن سقوط القراءات الرغبوية للتاريـخ، وسيكشف عما لا تريـد الأنا أن تكتشفه في تاريخها المجيد!.

وإذا كانت هـذه رؤيته إلى ذلك التحول التاريخي، وإلى ذلك العصر ـ كوقائع كبرى تتوافر الرواية فيها بشكل يصعب الافتراء فيها من ناحية وجودها كوقائع ـ فإن رؤيته إلى ما يحتاج إلى التفسير أكثر من التحقيق، تصبح أكثر تحليقاً في سماء الأوهام. إن الشيخ محمد قطب يرفض ـ بإصرار وتكرار ـ أن تكون الفتوحات الأموية كغيرها من فتوحات التوسع الإمبراطورية. يقول في الكتاب نفسه ص 27 و28: " ولا بد أن

يتبين من الدراسة التاريخية أن حركة الفتح الإسلامي كانت كذلك حركة فريدة في التاريخ، لا تقارن بأي حركة توسعية في تاريخ الأمم الأخرى لاختلافها عنها في الجوهر، وفي الهدف، وفي الآثار المترتبة عليها. فالحركات الإمبراطورية في القديم والحديث كان هدفها التوسع في الأرض وفي السلطان، وكان من ثمرتها استعباد الأقوياء للضعفاء، ونهب خيرات البلاد المفتوحة لحساب الدولة الغازية، وإذلال البشر المغلوبين على أمرهم وإهانة كرامتهم... إلخ».

ولا أدري، هل هذه الأوصاف كانت غائبة عن الغزوات الأموية أم لا؟، كيف يفسر لنا فعل الحجاج بفلاحي قرى سواد العراق، أو كيف يفسر ظاهرة آلاف الرقيق الذين أحضرهم الفاتح! موسى بن نصير من الأندلس إلى دمشق مقر الحكم الأموي، أو كيف يفسر السياسة الأموية التي تستمر في فرض الجزية بعد الدخول في الإسلام، حتى أنهاها عمر بن عبد العزيز ـ رضي الله عنه ـ بقوله: إن الله بعث محمد داعياً ولم يبعثه جابياً!!!. ومحمد قطب شديد الإلحاح على أن الغزوات الإسلامية ـ بما فيها الأموية ـ كانت تختلف عن أي توسع إمبراطوري في القديم أو الحديث، ويكررها حتى في كتبه التي تعنى بالشأن المعاصر لا بالتاريخ. يقول في كتابه (رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر) ص 162: «ثم تكوّن من البلاد المفتوحة تجمع فريد في التاريخ.. لم يكن ذلك التجمع إمبراطورية كالإمبراطورية الرومانية أو الإغريقية أو الفرعونية في القديم أو البريطانية أو الفرنسية أو الأمريكية أو الروسية في الحديث..».

هنا نظرة لا تعدو كونها نظرة طوباوية تجاه الماضي، يراد منها التبشير بمستقبل شبيه بذلك الماضي المجيد!، ولهذا فهي صورة فاقعة الألوان، للقراءة الرغبوية البائسة. لكنها ـ كأية قراءة رغبوية ـ مجرد نظرة تقفز فوق وقائع التاريخ كظواهر منفصلة، فضلاً عن قفزها ـ وهو الأهم ـ فوق قوانين الحراك التاريخي، التي هي من السنن التي لا تحابي أحداً. ويكفي أن تلاحظ قوله: (لا بد أن يتبين من الدراسة التاريخية...) لتعرف أن النتيجة قد حُددّت سلفاً، ولا يمكن أن تخرج عما حدد على مستوى الرغبة.

ومما يدعو إلى لإحباط، أن الرؤية المعرفية التي تتم الدعوة إليها كحركة منهجية، ويتم التبشير بها الآن، أي بعد عصر الجاحظ بأكثر من ألف سنة، لم تستطع

أن تلامس أفق الوعي الجاحظي!!!، فضلاً عن تجاوزه. إننا لم نع ـ بعد ـ أننا بحاجة إلى قراءة التاريخ قراءة (تشخيصية) تكشف عن علله، وأدوائه، وتحولات هذه العلل والأدواء، وطرائق عدواها. إنني أتساءل ـ بكل إسلاميتي ـ: هل دعاوى الأسلمة ـ بوصفها حراكاً وجدانياً بالدرجة الأولى ـ تسير بنا ـ معرفياً ـ في الاتجاه السالب؟. مجرد سؤال!.

4 ـ 3 ـ تزييف التاريخ.. مدخل إلى الجهل بالذات

بلا مبالغة؛ يُمكن اعتبار ما كتبه الإسلاميون والقوميون عن التاريخ العربي / الإسلامي خلال العقود السبعة الماضية أكبر عملية تزييف للتاريخ. ما كُتب خلال هذه الفترة لم يكتب لوجه العلم ولا بروح العلم، وإنما كتب تحت وطأة الحاجة الإيديولوجية الضاغطة، الحاجة التي حركتها مشاريع مقاومة الاستعمار التي لا تعمد إلى ما هو أبعد من تدعيم التماسك النفسي ولو بخداع الذات.

إذن، التاريخ كعلم لم يكتب لدينا بروح علمية، وإنما بروح دفاعية تستحضر غرضي: الفخر والهجاء؛ بهدف حماية الذات المهزومة من الانهيار أمام منجزات الآخر. بل أكثر من ذلك، لقد كتب تاريخنا بروح دفاعية ليست بريئة، بل هي روح يخترق أعمق أعماقها جرح نرجسي كبير وعميق، جرح مفتوح يتسع على مدى الأيام والليالي، جرح نازف تعانيه الذات منذ قرنين أو أكثر؛ جراء فشلها الحضاري المتواصل، وهو الفشل الذي أصبح الآخر (= الغربي) مرآة ملازمة تذكرها به في كل حين.

التاريخ علم، وليس إعلاماً. والعلم شرطه الأولي الحياد الموضوعي؛ مهما كان هذا الحياد العلمي نسبياً في إمكانية توافره في هذا الميدان العلمي أو ذاك. انفصال الذات (الذات الدارسة / الباحثة / الفاحصة) عن موضوع الدراسة / البحث / الفحص، شرط علمي أساسي لا يمكن التنازل عنه بحال؛ حتى يتمكن البحث من أن يتماسك علمياً؛ حتى يحظى بأدنى درجات القبول العلمي في مجاله الخاص.

إن هذا الحياد العلمي هو ما أشرت إليه في المقال السابق؛ عندما تحدثت عن ضرورة أن ندرس تاريخنا وكأنه ليس بتاريخنا، لا بغضاً له، وإنما حباً به. ومن شرط

المحبة تقديم النافع ولو كان مراً ومؤلماً، ومنع الضار ولو كان مما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، ودقة التشخيص هي ما يمهم المريض الواعي، وليس خداعه بسراب الأكاذيب.

تاريخنا ـ كما نتصوره اليوم ـ ينقسم قسمين: تاريخ مكتوب منذ عشرة قرون وأكثر، تاريخ هو أقرب إلى الحدث، تاريخ هو أدق وأصدق وأشد اتساقاً مما كتب بعده (طبعاً، الحقيقة فيه لا يتم التوصل إليها بالتلقي السلبي له، لا يتم التوصل إليها إلا من خلال تطبيق أحدث مناهج الدراسات التاريخية عليها؛ حيث تتجلى الحقيقة بالتدريج وبمستويات نسبية مقاربة لا تدعي اليقين إلا في أقل القليل) وهذا ما نجده في أمهات كتب التاريخ والمغازي والتراجم كما كتبها أصحابها، أي قبل أن تختطفها عملية التزييف التي يسميها بعض محققي هذه الكتب: التهذيب أو التنقيح!.

هذا التاريخ الموسوعي غائب ـ بحقائقه ـ عن وعي الجماهير، كما هو غائب عن أشباه المتعلمين ممن لا يُعنون بالبحث والاستقصاء في مصادر المعلومة الأولى، وإنما يكتفون بما يُعده لهم الوسطاء الإيديولوجيون الذين يشكلون حلقة الوصل بينهم وبين تاريخهم. لهذا فهم يكتفون بأن يتلقوا وعيهم التاريخي من خلال الخطاب الشفهي التبسيطي الذي يتلقونه في قاعات الدرس، أو من خلال منابر الوعاظ، أو من خلال الخطاب الجماهيري الذي يتبرع به النجم الفضائي الشهير، النجم الذي لا جهد له في هذا السياق المعرفي إلا أن يردد ـ في الغالب ـ ما كتبه غلاة القوميين والإسلاميين في كُتيّباتهم الدعائية الرخيصة معرفياً، التي لا تهدف إلا إلى مغازلة غرائز الجماهير!.

بهذا نستطيع التأكيد على أن هناك تاريخين، تاريخاً حقيقياً في أمهات الكتب التي يستحيل أن تتواطأ على الكذب بمجموع رواياتها وقرائنها وعلاقتها بمنطق التاريخ، وتاريخاً آخر، تاريخاً جديداً، تاريخاً مكذوباً، تاريخاً كتبه المشرفون على التعليم في عالمنا العربي، كتبوه في أجواء الصخب اللاهب الذي صنعه سدنة الإيديولوجيا العروبوية / الإسلاميوية في زمن مقاومة الاستعمار، وتأثر به الإعلاميون من مقدمي البرامج ومعديها ومخرجيها، وكاتبو السيناريوهات للمسلسلات التاريخية الاستهلاكية، وصغار الدعاة والوعاظ الذين يقومون بجمهرة المعلومة في فضائهم الجماهيري العريض.

من الواضح أن هذا التاريخ الإيديولوجي الذي راج جماهيرياً تاريخ مُوجّه، تاريخ تمت كتابته لغاية غير علمية، تاريخ يطمس (الحقائق المكروهة) أو يتجاهلها أو يبررها عقائدياً أو. . .إلخ. ومن الواضح أيضاً أن هذا التاريخ قد بلغ من الرواج الجماهري درجة جعلته في حكم المعلوم من التاريخ بالضرورة عند التيار الجماهيري العام؛ لأنه من جهة يمثل رؤية مدعومة على أكثر من صعيد، ومن جهة ثانية، يُلبي رغبة متحفزة في إثبات الذات عند المتلقي المستهلك لهذا التصور التاريخي المغلوط.

هذا التاريخ المزيف الذي ترسخ بفعل قوة تأثير التعليم والإعلام أصبح هو الحقيقة التي يجب التسليم بها. ومن ثم، أصبح كل من يحاول مساءلة هذه الحقيقة المزيفة بواسطة البحث العلمي المحايد يبدو وكأنه يمارس عدواناً على التاريخ، يبدو وكأنه هو من يقوم بالتزييف، إنه يُلاقي ردة فعل عنيفة من مُدّعي العلم، ومن جهلة الكتاب والإعلاميين، ومن الوعاظ التقليديين، فضلاً عن كبار سدنة خطاب التقليد.

استعراض الحقائق المكروهة، ولو بأسلوب ناعم يُراعي حساسية المتلقي، لا يعفي الباحث من التعنيف الذي يلاقيه، ذلك التعنيف الذي قد يصل به إلى درجة اتهامه في دينه وانتمائه. ومن الغريب أن جميع هؤلاء التقليديين الذين لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث والاستقصاء وتتبع مختلف الآراء حول الإشكاليات التاريخية، يواجهون الباحث المستقصي الذي يطرح أمامهم الحقائق المكروهة بأسئلة استنكارية اتهامية من نوع: من أين أتيت بهذه المعلومات؟، وما قصدك منها؟، ولماذا توردها في هذا الوقت بالذات؟، ولماذا تورد مثل هذه المعلومات التي تدعم توجهات الآخرين؟. . .إلخ الأسئلة التي تعكس حالة جهل بالتاريخ، كما تعكس في الوقت نفسه حالة جهل بـ(مفهوم العلم)، وحالة جهل أكبر بوظائفه التي تبرر وجوده، والتي ليس منها بحال إرضاء غرور الذات ولو بالتزييف!.

اليوم، أصبحت الدراما التاريخية هي أكبر وسيط يتم من خلاله جمهرة المعلومة التاريخية، واستحضارها في الوعي بكل ما تحمله وتتحمله من إيحاءات لا تقل أهمية عن أصل المعلومة التي نادراً ما تصل سالمة من التزييف. القائمون على هذه المسلسلات التاريخية هم في الأول والأخير تجار فن، يهمهم إرضاء الجماهير عن طريق إنتاج ما يداعب وجدانياتها، ونادراً ما نجدهم من محترفي الفن، فضلاً عن أن

يكونوا من محترفي العلم، أو من المهمومين بالبحث التاريخي الذين يتجاوز وعيهم بالتاريخ وعي بسطاء الجماهير.

لهذا، تجد الدراما التاريخية لا تقوم بأكثر من استعراض ما تؤمن به الجماهير، أو ما تريد أن تؤمن به. إنها تعيد عرض ما كتبه غلاة القوميين وغلاة الإسلاميين بأسلوب درامي ركيك؛ لأنها ـ بكل بساطة ـ تريد إرضاء الجمهور المشاهد / المستهلك الذي لا يريد أن يرى تاريخه كما هو (بل هو لا يتصور وجوده كما وقع فعلاً)، وإنما يريد أن يراه كما يتخيله واهماً، تاريخاً جميلاً وعظيماً وإنسانياً وبريئاً من الجرائم الكبرى وانتهاكات حقوق الإنسان والفساد وبيع الذمم. . .إلخ السلبيات التي يطفح بها تاريخنا المجيد، التاريخ الذي يفتخر أحد أبرز خلفائه بأن يحمل لقب: السفّاح.

بل إن بعض هذه المسلسلات الدرامية التجارية تبيع الحقيقة تحت ضغط منطق التجارة، وذلك عندما تريد إرضاء جميع أطياف الجماهير على الرغم من وجود الاختلاف الكبير فيما بينها من حيث رؤيتها إلى الوقائع التاريخية وتقييمها للأشخاص وما يتبع ذلك من مستويات الترميز. ولهذا تقوم هذه المسلسلات التزييفية بتشذيب الحقيقة إلى درجة إلغائها تماماً في بعض الأحيان، في محاولة ـ غير بريئة ـ لتبرئة الجميع، وصنع مجتمع مثالي من صنع الخيال، مجتمع لا تقع فيه الجريمة إلا مرفقة بتبرير أكبر منها، بل بتبرير ينقلها من خانة السلب إلى خانة الإيجاب.

هذه الدراما الرخيصة، وكي تضمن إرضاء الجميع، تقوم باستدعاء أو استجداء تزكيات وإجازات وشهادات يتبرع بها بعض رموز التقليدية من جميع الأطياف؛ وكأن المسلسل لا يجوز له أن يحمل رؤية نقدية خاصة، بل لا دور له إلا ترديد ما تقوله الجماهير (بما فيها الخطاب الإعلامي الجماهيري القائم على روح الاعتداد القومي / الديني) منذ أمد طويل.

إن هذا الاحتماء الجبان بتزكيات مجموعة من التقليديين، يدلنا على درجة نفوذ الرؤى التقليدية التي تكتنف تاريخنا نتيجة الهيمنة الطاغية لخطاب التقليد؛ حيث وصل الأمر ـ كما رأينا ـ إلى مهازل معرفية وفنية، تمثلت في أن المسلسل التاريخي (الذي

يفترض أن يحمل سلسلة طويلة، جريئة ومتماسكة من الرؤى النقدية) يعجز عن طرح رؤيته الخاصة في محاور الإشكاليات الكبرى منفرداً، بل وجدناه يحتاج إلى إجازة صريحة وجماعية من سدنة خطاب التقليد. يفعل ذلك؛ بينما يتجاهل، عن عمد، لأسباب تجارية أو إيديولوجية حركية ـ تلك الرؤى التي تتسم بالحياد العلمي، والتي تناولت التاريخ كموضوع معزول عن الذات، ومن ثم، كتاريخ منزوع القداسة. وأقصد تحديداً الرؤى التاريخية النقدية التي نجدها غالباً فيما كتبه عنا وعن تاريخنا كبار المستشرقين الذين لا نزال، بمنطق الجهل، نضعهم في دائرة الاتهام؛ لمجرد أنهم لا يُمجّدون تاريخنا كما نريد، ولا يطمسون الحقائق المكروهة كما نتمنى، ولا يرفعون الشخصيات الاعتبارية فيه إلى درجة التقديس.

4 ـ 4 ـ الدراما التاريخية وماءُ المَلام

مِنْ أشهر القصص في ميدان الجدل البلاغي القديم، قصة الشاعر الكبير: أبي تمام الطائي، مع أحد التقليديين الذين أخذوا عليه مُبالغته في مسيرته التجديدية في الشعر. وهي قصة حِجاجية، كثيراً ما يجري تداولها في سياق الجدل بين أنصار القديم وأنصار الحديث. فعندما قال أبو تمام بيته الشهير:

لا تسقني (ماءَ المَلام) فإنني صَبٌّ قد استعذبت ماءَ بكائي

وجد أحد التقليديين في هذا البيت فرصة سانحة لإحراج أبي تمام، فأتى بقارورة فارغة إلى أبي تمام، وقال له: أعطني في هذه القارورة شيئاً من ماء الملام. فكان ذكاء أبي تمام له بالمرصاد، إذ قال له: كي أعطيك شيئاً من ماء الملام، أعطني ريشة من جناح الذل، في إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ . فهو قد حاول أن يربط أبا تمام بالواقع، فما كان من أبي تمام إلا أن طالبه بالواقع ذاته من خلال نص مقارب في الخطاب المقدس.

لقد بَاعَد أبو تمام بين طرفي الاستعارة إلى درجة أربكت المجددين فضلاً عن المقلدين، وجمح في الخيال بما لا يتحمله الخيال الموروث، وتلاعب بفنون البديع على نحو لم يألفه السائد النقدي بداية القرن الثالث الهجري. ولذلك هاجمه النقاد كما هاجمه الشعراء. ولأنه كان متجاوزاً عصره بمراحل؛ لم يقتنع به إلا قِلّة من هؤلاء وقِلّة من هؤلاء، بينما بقي الخط الأدبي العام مُرتاباً به، حتى إن أحد سدنة التقليد الأدبي

(= ابن الأعربي) قال ـ محاولاً نفي الشعرية عن شعر أبي تمام ـ: «إن كان هذا شعراً؛ فكلام العرب باطل».

لقد كان من السائد ـ آنذاك ـ أن مستقبل الشعر في ماضيه، وأن أقصى ما يطمح إليه أي الشاعر، هو أن يقلد شعراء الجاهلية الكبار، وأن الكمال الفني للشعر قد تم إنجازه سلفاً على ألسنة فحول الشعر الجاهلي، وأن كل من يأتي متأخراً في الزمن، فلا بد أن يكون متأخراً في الإجادة؛ لأنه ـ حتماً ـ لن يصل إلى السقف المعياري للشعر، ذلك السقف المرتبط عند أولئك التقليديين بالزمن أكثر من ارتباطه بحقيقة الإنتاج الشعري. وتبعاً لذلك، فمؤشر الشعر في هبوط دائم؛ كلما ابتعد ـ زمنياً ـ عن العصر الجاهلي الذي يفترض أنه ـ من زاوية المقايسة الشعرية ـ عصر الكمال!.

العقل التقليدي عقل نقل واسترجاع، عقل محدود الأبعاد، ضامر الخيال. ولهذا لا يستطيع تفهّم علاقة الفن بالواقع. إنه يرى الفن مجرد انعكاس للواقع، مجرد تصوير آلي، مهمته ـ فقط ـ أن يقرب الواقع كما هو، لا أن يقرب الواقع من خلال الإبداع الإنساني.

إن العقل التقليدي لا يدرك أن للفنون سياقاتها، وأن لكل فن من هذه الفنون شروطه الخاصة التي تؤثر في طبيعة المعنى، وأن لكل جنس أدبي معنى كلياً يحكم المعاني التفصيلية فيه، ويطبعها بطابعه الخاص. فـ(ماء الملام)، كما نعرف جميعاً، لا وجود له في عالم الواقع. وتبعا لهذاً، فلا يجوز ـ وفق الرؤية التقليدية الكسيحة ـ أن يكون له وجود في عالم الفن. الملام مجرد كلام يصل عبر الوسيط اللغوي: القول، وليس للقول علاقة بالماء، عكس الحال في ماء البكاء (= الدموع).

إن المطالبة بالتطابق بين عالم الواقع وعالم الفن، تعكس جهلاً بطبيعة الفنون؛ لأن الفنون في الوقت الذي تُطابق فيه الواقع تماماً، تتجرد من الفنية؛ لأن الإبداع (= الإضافة الما فوق واقعية / ما فوق طبيعية) حينئذٍ معدوم، أي إن الإضافة الإنسانية لا وجود لها في هذا العالم الآلي.

هذا الشرط الفني (شرط الإضافة في الفن) قد يغيب حتى عن بعض المفكرين، ممن لا يمتلكون حساً فنياً قادراً على أن ينقلهم من القوالب العقلية الموروثة، التي لا تُقيّد الإبداع لديهم فحسب، وإنما تقيد الإحساس بالإبداع أيضاً.

يذكر أنيس منصور في كتابه عن العقاد، أن العقاد كان لديه تصور قديم ثابت عن الفن، وأنه قد مرّ مع العقاد ذات يوم أمام بعض المنحوتات التي تصور بعض الحيوانات بطريقة غير تقليدية في النحت، فلفت نظره إلى هذا المذهب الجديد في النحت. لكن العقاد احتقرها ورفض أن يعدها فناً من الأصل، وجادل أنيس منصور في ذلك. وكي يؤكد العقاد رؤيته في أنها ليست فناً، أشار إلى تمثال قط منحوت على هذه الطريقة الجديدة التي لم يعتدها العقاد، ثم قال لأنيس منصور: أحضر فأراً، فإن هرب الفأر من أمام هذا القط، وافقتك على أن هذا فناً، ثم قهقه العقاد ساخراً من هذا الفن، ومعجباً بهذا التحدي!.

هنا، نجد العقاد يقيس الفن بمدى قدرته على تصوير الواقع كما هو، فتمثال القط لن يكون إبداعاً في نظر العقاد؛ ما لم يكن هذا التمثال قادراً على إخافة الفأر الذي يراه، أي ما لم يكن قريباً من تجسيد الواقع كما هو. وفي حال قيام الفنان بإدخال عناصر غير قططية على تمثال القط؛ لغرض الإبداع (الإبداع هنا هو إضافة تصور إنساني تطوري إلى الذات أو إلى العالم من خلال هذا التمثال) يصبح ـ في نظر العقاد ـ ليس فناً.

المفارقة هنا واضحة، فالإضافة الفنية الإبداعية التي يُضيفها الفنان إلى أصل العمل المجرد، والتي تنقل العمل من الرؤية الروتينية الموجودة في الطبيعة إلى عالم الفن (وهذه الإضافة بالذات هي ما يجعل الفن فناً)، نجد أنها ـ في نظر عباس العقاد، وفي نظر كل تقليدي الرؤية ـ هي بالذات ما يزيح العمل عن مرتبة الفن، بحيث تصبح عيباً ونقصاً، لا مزية فنية تُكسب العمل هوية الفن. ولا شك أن كل هذا الارتباط بالواقع فنياً، ناتج من إرادة التطابق بين عالم الفن المتجدد بالإبداع الإنساني، وعالم الواقع المكرور منذ ملايين السنين.

إن سوء الفهم هنا ناتج من مستويين من الجهل: الجهل بطبيعة الفن أصلاً، والجهل بالتطور الذي طال الفنون، وغيّر من ملامحها على مر العصور، كما غيّر ـ أو طوّر ـ من وظائفها المتفاعلة طبيعياً مع ملامحها. وكأن الشعر ـ مثلاً ـ يجب أن يبقى كما كان في زمن الإغريق، أو كما كان في العصر الجاهلي، وأن يؤدي الوظائف ذاتها التي كان يؤديها آنذاك، من دون أن نأخذ في الحسبان تطور الحياة (بكل أبعادها المؤثرة في وظائف العلوم والفنون) من جهة، وتطور الوعي الإنساني من جهة أخرى.

لهذا السبب، نجد دائماً أن إساءة فهم الأعمال الفنية هي الأصل في الأوساط التقليدية التي لم تفهم الفنون ولا تطورات الفنون. فالرواية ـ مثلاً ـ كثيراً ما تم التعامل معها (بأشخاصها ووقائعها) وكأنها واقع قد حدث فعلاً، وتبعاً لذلك، تتم محاسبة كُتابها وكأنهم يعكسون الواقع على نحو آلي (أي كأنهم محققون جنائيون، أو إعلاميون يرصدون ـ بدقة ـ ما يحدث في الميدان).

هذا ما يحدث في الأوساط التقليدية، وهو السائد في التعامل مع الرواية خصوصاً، وكلما كانت هذه الأوساط أشد تقليدية، كان سوء الفهم أكبر وأشنع. إنهم يتعاملون مع الرواية وكأنها رصد علمي للواقع. أما إذا ما تطوروا قليلاً، فإنهم يتعاملون معها وكأنها سيرة ذتية، دونما أخذ الفرق الكبير بين الرواية والسيرة الذاتية في الاعتبار.

حتى عندما تُقارب الرواية الواقع، فهي ليست ذلك الواقع، بل حتى عندما يقول الروائي إن روايته هي سيرته، فهي سيرته حقاً، و- في الوقت نفسه ـ ليست سيرته حتماً؛ وذلك بمجرد أن يمنحها صفة: رواية. بل حتى عندما يقول الروائي إن هذه الشخصية هي أنا، فإنها ليست هو تماماً، إذ بمجرد أن يضع نفسه في عالم الرواية، يستحيل شخصاً آخر، في عالم آخر؛ لأن الروائي عندما يكتب سيرته في رواية، فلا بد أن يكون ثمة إبداع ما، وليس مجرد ناقل إخباري يحكي ماحدث على نحو آلي.

إن الإبداع هنا يُحَتّم التغيير والتلوين والتحويل والإضافة والانتقاء. فمثلاً، قد يكون الروائي مرّ بتجربة السجن أو النفي، ولكن قد تظهر في الرواية على صورة تجربة حب فاشل، وقد يعرض في الرواية حالة سكر أو تخدير، بينما هي في الواقع مرحلة غيبوبة فكرية، وقد يحدث العكس، فحالة الحب الواقعية قد تصبح في الرواية علاقة بوطن أو علاقة بحزب إيديولوجي، وقد يتم عرضها بالتداخل بين هذا وذاك، وقد يبدع الروائي الشخصية الواحدة من عدة شخصيات في الواقع يُركبها؛ فيخلقها من الخصائص المتعددة لمجموعة أفراد، وقد يُوزّع الشخصية الواحدة في الواقع على عدة شخصيات فنية. . . إلخ الإمكانيات الإبداعية الواسعة باتساع الإبداع.

الدراما ـ أيضاً ـ كذلك، بل هي ـ من بعض النواحي ـ أعقد من ذلك. يستحيل على الدراما أن تعكس الواقع على نحو علمي، وإلا لم تصبح دراما، بل مجرد فيلم

وثائقي. وتزداد درجة الاستحالة (= استحالة عكس الواقع)، إذا عرفنا أن أي عمل درامي، يسبقه في الأصل نص مكتوب (الحقائق، أو الحقائق المفترضة في متن لغوي مشحون بالإيحاءات والإشارات، بل محدود بحدود قدرة اللغة ذاتها). وهذا النص المكتوب ليس هو الواقع؛ مهما تم الادعاء أنه هو الواقع. ومن هنا، فالابتعاد عن الواقع الأصلي يمر بمرحلتين منفصلتين، كل مرحلة لها شروطها التي تفرض متغيراتها على الواقع الأصلي.

بناء على ذلك، من الطبيعي أن تكون الدراما التاريخية محل نزاع وخصام وصراع؛ لأنها تحيل على واقع حدث فعلاً. وبما أنها لا تعكس الواقع كما هو تماماً (وليس مطلوباً منها أن تعكسه كما هو تماماً)، فلا بد أن تكون محل نزاع كبير؛ لأن الإبداع في مثل هذه الأعمال يتضمن ـ بالضرورة ـ كثيراً من المتغيرات التي تستلزمها فنية العمل. وهذه المتغيرات تضيف إلى المعنى ضرورة، وبهذا لن تكون محل اتفاق بين مبدع وآخر، إذ لكل مبدع رؤيته الخاصة التي تتطلب إضافته الخاصة، سواء فيما يخص طبيعة العمل الدرامي، أو ما يخص المسافة بين نص الواقع والنص المُتخيّل.

إذن، الخلاف والخصام طبيعي في مثل هذه الأعمال التاريخية، حتى لو كانت الأحداث والشخصيات التي فيها محل اتفاق، إذ هي ميدان واسع لوجهات النظر المختلفة فنياً، فكيف إذا كان وراء تلك الأحداث خلافات ما بعد تاريخية، بحيث يكون النزاع نزاعاً عليها سابقاً للرؤية التي يعكسها العمل الفني. حينئذ، ستزداد درجة الخلاف، وستضيق مسافة الاتفاق، وستكون وجهات النظر مختلفة على مستويين: مستوى إيديولوجي، ومستوى فني. ولن يتم حسم المسألة أبداً؛ لأن القراءات التأويلة ستكون متعددة، لا بعدد التيارات الإيديلوجية والمذاهب الفنية فحسب، وإنما بعدد العاملين في هذا المجال، بل بعدد المشاهدين أيضاً. ولا مجال للتعايش بين وجهات النظر إلا بالتسامح مع هذه الأعمال، وعدّها مجرد وجهات نظر قابلة للأخذ والعطاء.

4 ـ 5 ـ الدراما التاريخية. . من التجميل إلى التجهيل

كنت قد أشرت إلى أن الدراما التاريخية هي مجرد قراءة تأويلية (قراءة احتمالية مِن بين عدة قراءات) للنص التاريخي المكتوب، الذي هو بدوره مجرد وجهة نظر

احتمالية في وقائع التاريخ وشخصياته؛ فضلاً عن كون التاريخ المكتوب نصاً لغوياً خالصاً، بكل ما في النص اللغوي من مُتضمنات إيحائية أصيلة، يستحيل التجرد منها تماماً، مهما حاول النّاص (= الكاتب / المؤلف / الراوية التاريخي. . .إلخ) التمسك بأهداب الحياد، فكيف إذا أضفنا إلى ذلك كثيراً من التحيزات الواعية واللاواعية لهذا (النّاص) المنحاز ـ بطبيعته البشرية ـ إلى دين، ومذهب، وطائفة، وطبقة اجتماعية، ورؤية سياسية، وثقافة، وتخصص، ومنهج؟.

يتصور الإنسان التقليدي الذي اعتاد التعامل مع الأشياء بمطلقاتها، لا بنسبياتها، أن الوقائع التاريخية الموجودة في النص اللغوي التاريخي هي ذاتها كما كانت عليه في الواقع، ومن ثم، فهي ذاتها كما يتمثلها عقله ـ تأويلياً ـ من خلال اللغة (التي هي هنا لغتان: لغة النص ولغة مُؤوّل النص). ويغيب عنه أن الواقعة التاريخية لا تنتقل مباشرة (على نحو آلي انعكاسي) إلى اللغة؛ حتى لو افترضنا قدرة اللغة على نقلها بحياد.

منذ البداية يدخل العنصر البشري في تلوين الحدث التاريخي؛ لأن الحدث التاريخي يحتاج، بداية، إلى إنسان يعاينه من خارجه (وهنا يخضع الأمر للقدرات المتباينة على الرصد: قدرة الحواس، وقدرة الإمكانيات الاستيعابية، وقدرة المُمكن الظرفي)، ويرصد جميع أبعاده (وهو ما يستحيل على المؤسسات فكيف بالأفراد)، ثم يتمثله كمَعقول ذهني (وهنا اختلاف القدرات الذهنية، والإمكانيات المنهجية والثقافية)، ثم يحاول صوغ ما تمثله ذهنياً في متن لغوي (وهنا اختلاف القدرات اللغوية في تجسيد المعقول الذهني لغة، أي تحويله إلى وجود فيزيائي على هيئة نص لغوي).

هذا النص اللغوي التاريخي الذي مرّ بكل هذه المراحل في حال تشكله، سيمر بها ـ بكل تفاصيلها ـ في حال تلقيه (= قراءته / استهلاكه)، ولكن بصورة هي أشد في فوضويتها وأبعد في مسافات التأويل. فالمتلقي لهذا النص اللغوي لن يقرأ الحدث التاريخي من خلال رؤيته للواقعة التاريخية؛ حتى وإن تخيّل ذلك، وإنما سيقرأ الواقعة / الحدث من خلال واقعة النص. أي إن هناك واقعتين: واقعة تاريخية حقيقية، وواقعة لغوية تحاول مقاربتها أو تصويرها (باعتبار اللغة حدثاً).

المتلقي لا علاقة له بالواقعة الأولى، بل هو مقطوع الصلة بها تماماً، إنه يتمثل

الواقعة الثانية (= اللغوية) مع اعتقاده أنه يتمثل الواقعة الأولى (= الواقعة التاريخية). ومن هنا، فالتصور الذي ينتج من هذا المتن اللغوي يأخذ مساحته من الوهم، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالوقائع أو الشخصيات التي ترتقي إلى عالم الأساطير، حيث تفرض التطلعات العاطفية الجماهيرية احتياجاتها لتتمدد في مساحة الوهم التي لا تحدها حدود.

إذن، هناك مسافة ذهنية هائلة تفصل بين حقيقة الواقعة التاريخية التي حدثت في الماضي البعيد، وبين تمثلها في عقل المتلقي اليوم. هذه المسافة، بكل ما تتيحه من إمكانيات تأويلية، تصبح اليوم ميداناً للمتكسبين من الدراما التاريخية، خصوصاً وأنهم يشتغلون على عقول مهمومة بتاريخها أكثر من واقعها، بل بعقول لا تنفعل بواقعها إلا من خلال ذلك التاريخ البعيد.

في مثل هذا الميدان الفسيح، تستطيع الدراما التاريخية أن تكسب كثيراً؛ لأنها تستطيع أن تكذب كثيراً وكثيراً، وكلما أمعنت في الكذب والأسطرة اللامعقولة؛ ارتفع مؤشر أرباحها الخيالية، من خلال اللعب على محدودية وعي الجماهير. فهذه الدراما تربح أولاً: بمستوى ما يتم ضخه فيها من كذب، وتربح ثانياً: بمستوى الجهل الذي يصنع القابلية لهضم كل هذا الكذب والتزييف في عقول الجماهير.

من الواضح أن لا أحد يستطيع أن يتهم هذه الدراما التاريخية بالكذب صراحة؛ لأنها تمارس حقها في التأويل. لكن، لا يعني هذا أن وجهة نظرها التأويلية مقدسة لا يجوز المس بها. بل لا بد أن تكون وجهة نظرها داخل (وليس خارج) صراع التأويلات، تلك الصراعات التأويلية التي ترتبط ـ وهنا بالذات ـ بالرسالة النهائية التي يُراد لها أن تنطبع في عقل المتلقي. فكما أن لصناع هذه الدراما كامل الحق في أن يطرحوا ـ من خلال فنهم المرئي ـ قراءتهم الخاصة للتاريخ، فإن للآخرين كامل الحق في أن يفككوا هذه القراءة الدرامية، وأن يُحاولوا الكشف عن مستويات التزييف فيها، لا على مستوى التفاصيل التي تخضع للضرورات الفنية، بل للاختلاف في الرؤى التفصيلية أيضاً، وإنما على مستوى الرسالة التي تتضافر فيها كل تفاصيل العمل الفني، من أجل تثبيتها، كحقيقة عقلية، وكحالة عاطفية، في عقول الجماهير وقلوبها.

إضافة إلى هذا، هناك حقيقة لا بد من التذكير بها في هذا السياق، وهي أن

التاريخ لا يُكتب من أجل التاريخ، وإنما من أجل الراهن، ومن أجل المستقبل. التاريخ هو ما وقع فعلاً، وبهذا لا يمكن تغيير وقائعه بالكتابة عنه، ولكن يمكن تغيير الواقع الراهن من خلال تغيير تشكل التاريخ في الأذهان. أي إن الكذب والتزييف والتلفيق الذي يمارسه دارسو التاريخ المعاصرون، وصناع الأعمال الدرامية التاريخية، لا يُقصَد به التاريخ ذاته، بل يُقصَد به الحاضر، من أجل توجيه الحاضر ـ بأحداثه وأُناسه ـ لخدمة من يحاول استغلال الحاضر، سواء بتثبيت الواقع كما هو؛ مهما كان سيئاً، أو بصنع واقع جديد، أكثر نفعاً لممارس الاستغلال والاستغفال.

إذا أدركنا أن الصراع على التاريخ هو ـ في عمقه الحقيقي ـ صراع على الحاضر؛ من أجل امتلاك الحاضر، استطعنا أن نفهم أن الإيديولوجيا كما قد تخترق حرم العلم، وتنتهك مقدساته، فهي قد تخترق وتنتهك حرم الفنون على نحو أوسع؛ تبعاً للمرونة التي يتمتع بها الفن في قدرته على استيعاب كل أشكال التوظيف.

طبعاً، ليس المراد نفي، أو ادعاء نفي الإيديولوجيا تماماً، فهذا مستحيل؛ لأن هناك مسحة من الإيديولوجيا لا ينفك منها العلم بحال، وخصوصاً في مجال العلوم الإنسانية، فكيف يمكن أن تكون الفنون (التي تتضمن كثيراً من الرؤى والتوجهات والآمال والتطلعات) بمنجاة منها؟!.

من المؤكد أن هناك من لا تهمه الحقيقة بحال. بل إن هناك من صرّح لوسائل الإعلام بأنه يتعمد الكذب في منتجاته الدرامية، من خلال تضخيم الوقائع والرموز التاريخية إلى مستوى الأسطرة؛ لأنه يخاطب جمهوراً بدائياً يطلب منه ـ صراحة أو ضمناً ـ أن يكذب عليه، جمهوراً يريد منه أن يقول له ما يُرضي غروره التاريخي ولو بالكذب والتزييف. وهو هنا يشير إلى حقيقة أنه يخاطب جمهوراً متواضعاً في وعيه، بحيث يتعامل مع الدراما التاريخية كما لو أنها من أدوات اللهو التي تعين على تزجية أوقات الفراغ، والتي لا تتعدى مهمتها الترفيه والتسلية والتعويض بالماضي المجيد عن إحباطات الحاضر العنيد.

الدراما التاريخية العربية اليوم، ويا للأسف، تتحدث بلسان الفنان الراحل: أحمد زكي، عندما قال جملته الشهيرة التي هي عنوان الفيلم: «أنا لا أكذب، ولكني

أتجمّل». العرب اليوم يعيشون واقعاً بائساً، يعتقدون ـ في الوقت نفسه ـ أنهم لا يستحقونه. وبما أنهم لا يستطيعون تكذيب الواقع، ولا حتى تجميله، فإنهم يرجعون إلى الماضي؛ لينقلوه من مستوى واقعيته / بشريته إلى عالم الأساطير. ومن هنا تتراءى شخصياته وكأنها ما فوق بشرية، بحيث يستحيل نقدها، أو حتى تقييم أفعالها؛ إلا بمزيد من إضفاء المعصومية الكاذبة، التي لا تتنافى مع بشريتها فحسب، وإنما مع ما تواتر من وقائع التاريخ أيضاً.

من الضروري جداً أن تتضمن الرؤية الدرامية وجهة نظر نقدية ما دامت مجرد قراءة تأولية لوقائع الماضي. المنحى التأويلي يستلزم بالضرورة بُعداً نقدياً، وكونه في سياق الدراما، لا يعني أنه معفى من هذا البُعد، بل حضوره في الدراما ألزم منه في غيرها. وبدون هذا البعد النقدي التقييمي لا تستحق مثل هذه الأعمال أن تُدرج في سياق الأعمال الدرامية، إذ لا مكان لها ـ عندما تتجرد من الرؤية النقدية ـ إلا في خانة الإعلان الدعائي الرخيص.

إن التاريخ وإن كان قابلاً لأن يكون مادة أولية للعمل الفني (بكل أنواعه) إلا أنه في الأصل يستند إلى علم له أصوله وقواعده التي يحاول من خلالها مقاربة الحقيقة، يُحاول مقاربة نسبيتها، حتى وإن لم يتطابق معها. وما مُحاولة تجميل الذات بالكذب على التاريخ (حتى وإن تم الكذب في سياق الرؤية التأويلة الدرامية)، إلا ممارسة علنية للتجهيل؛ لأن أية ممارسة تجرؤ على توظيف أدوات العلم (أي علم) توظيف غير علمي، لأغراضها الخاصة، إنما تمارس تحطيم العلم، بتحويله من بحث ـ متجرد ـ عن الحقيقة لذات الحقيقة، ليكون وسيلة من وسائل التجهيل بها!. ولا شك أن العبث بالعلم، بأي جزئية من جزئيات العلم، هو عبث بالعقل كصانع، وبالمعقول كمصنوع؛ لأنهما نتاج العلم، وهو ـ في الوقت نفسه ـ نتاجهما، وذلك في علاقة جدلية لا يمكن الفصل فيها بحال.

عندما تُصنع الشخصيات والوقائع التاريخية على النحو الذي يُلبي حاجة الجماهير الوجدانية، ويضرب على أوتار قناعاتها الراسخة، ويتم النفخ في هذه القناعات من أجل استجداء أكبر قدر من عواطف الجماهير البائسة اللاهثة خلف سراب

أمل ولو في الماضي، فلا شك أن هذا سيكون مدخلاً إلى الجهل بالذات، الذي هو أقصى ما يطمح إليه خطاب التجميل الدرامي، الذي يخفي في طياته سياسة التجهيل.

4 ـ 6 ـ الدراما التاريخية. . التاريخ مزيفاً!

على الرغم من إدراكنا، بل من تأكيدنا على أن للفن سياقه أو خطابه الذي يجعله مغايراً للخطاب العلمي المباشر، إلا أن روح الرسالة التي تصل من خلال الفن لا يجوز أن تكون مختلفة إلى درجة التضاد مع يتقرر في السياق العلمي. روح الرسالة التي يطرحها الفن لا بد أن تكون متوافقة مع الخطوط العريضة للرسالة التي يُصرح بها العلم في أي ميدان من ميادين المعرفة؛ وإلا كان الفن مُزَيَّفاً ومُزَيِّفاً، ومن ثَمَّ يصبح ممارسة سلبية معادية للإنسان؛ ممارسة لا بد أن تضر بمسيرة تطور الإنسان، ذلك التطور الذي لا يمكن أن يتحقق واقعياً إلا من خلال عملية مستمرة / تراكمية من وعي الذات بالذات.

إذن، كون الفن له طبيعة مراوغة في إيصال ما يريد إيصاله، كونه له طبيعة معقدة نتيجة تعدد وتنوع واشتباك عناصر الرسالة فيه، كونه له طبيعة إيحائية تجعل من مساءلة الفكرة فيه أمراً عسيراً، كونه يمارس تأثيراً غير مباشر في تلوين الحقائق العلمية، كل ذلك لا يعني أنه يجوز له أن يخون جوهر الرسالة؛ فضلاً عن أن يمارس عملية تزييف علنية شاملة لموضوع ما، عملية تقوم على التضحية بالعلم وبالفن لمصالح مادية فردية، أو لمصالح إيديولوجية ضيقة لا تخدم إلا طبقة المنتفعين في زمن الاحتراب.

اليوم، نرى، بوضوح، كيف تخون الدراما التاريخية العربية ـ بأبشع صور الخيانة ـ العلم والفن، نرى كيف تقوم هذه الدراما، وعن قصد، بدور واضح في تزييف الوعي الراهن من خلال تزييف الوعي بالتاريخ. فهذه الدراما التاريخية، ورغم الضعف الفني الفاضح الذي يمكن ملاحظته من خلال مقاربة كل عناصر العملية الفنية (يتضح هذا الضعف بسهولة من خلال مقارنة هذه الأعمال الهزيلة بأي عمل مماثل أنتجه الغرب ولو قبل ثلاثة أو أربعة عقود)، نجدها تمارس تمرير التزييف من خلال الفن، بل نجد أنها تنسى الفن أو تذهل عنه؛ فتتحدث بمقاطع نصوصية مُوجّهة لم

تتحدث بها الشخصيات أصلاً، بل الأشد إيلاماً أنك تجد كثيراً من الشخصيات الفنية في هذه الدراما تتحدث بما هو نقيض ما تحدثت به حقيقة تلك الشخصيات التاريخية في ذلك التاريخ البعيد.

عندما تشاهد هذه الدراما الهزيلة (ولكنها مؤثرة رغم ذلك؛ لأن المتلقي الذي يستهلكها بشكل سلبي قد تم اغتيال ذائقته الفنية من جهة، وتزييف وعيه التاريخي من جهة أخرى) وتسمع ما يجري على ألسنة شخصياتها، تتخيل أنك تستمع إلى موعظة ساذجة يُلقيها واعظ تقليدي على مجموعة من التلاميذ البُلداء البؤساء المختصمين حول توافه الأمور؛ لمجرد أن يخفف من حدة الخصام!.

إن الخصام المتجذر في عمق التاريخ لا يتم تجاوزه بطمسه، وتقديم تصور موهوم مغاير، حتى ولو كان تصوراً جميلاً. تجاوز الخصام التاريخي لا يتم إلا بفتح الباب على مصراعيه للبحث الحر الذي لا يقوم على مسبقات حاكمة لعملية البحث من أي نوع، بل هو بحث حُر، بحث يتغيا الحقيقة المجردة في صورتها النسبية الممكنة تاريخياً.

إن تجاوز الخصام التاريخي الذي يصنع صراعات اليوم، لا يكون إلا بأن تتقارب التصورات حول ما وقع (بكل عناصر الواقعة التاريخية)؛ نتيجة البحث المتجرد لحقائق العلم، وليس البحث المُوجّه سلفاً، الذي يُراد منه دحض حجج الخصوم في الراهن على حساب حقائق التاريخ.

ما جرى في التاريخ الغابر (تاريخنا خصوصاً) ليس مسألة عابرة، ولا إشكالاً عديم الأثر؛ بل هو صانع وعي الجماهير (= الوعي الثقافي العام) على امتداد العالم العربي. ومن هنا، فأي تزييف، أو تزوير، أو حتى تلوين لحقائق هذا التاريخ ـ الحقائق التي صنعتنا ولا تزال تصنعنا ـ يعني بالضرورة تدميراً لوعينا بأنفسنا، وقتلاً لكل إمكانيات النهوض التي لا يمكن أن تبدأ إلا بالانخراط اللامتحفظ في ثقافة العصر الحديث.

عندما يتم التلاعب عمداً بحقائق الشخصيات التاريخية الكبرى (المقصود: كبيرة بأثرها، سواء أكان أثراً سلبياً أم إيجابياً) فإن هذا ليس مجرد تلاعب بتاريخ فرد، بل هو تلاعب بتاريخ أمة، وبرؤية أمة، وبمنهج أمة، ومن ثم، بمستقبل أمة، أمة لا تزال

تعيش لحظة محاولة الانعتاق من الانحطاط. إنه ليس تلاعباً بماضٍ مضى وانقضى، بقدر ما هو ـ في عمقه اللامرئي ـ تلاعب بمنظومة الرؤى التي تصنع مكونات الحاضر، الذي لا يزال لدينا ماضوياً إلى حد بعيد.

الفرد المؤثر ليس تاريخه ملكاً لذويه، ولا حتى للمتعاطفين معه؛ ما دام أثره تجاوز نطاقه الفردي أو العائلي الخاص. الفرد المؤثر هو ملك للتاريخ (التاريخ كوقائع والتاريخ كعلم) الذي لا يزال يصنع الحاضر، خصوصاً في مجتمعات التقليد، التي لا تزال تنظر إلى الوجود كله، وإلى موضعها الحقيقي أو الافتراضي في هذا الوجود، من خلال ثقب تاريخي محدود.

فمثلاً، نجد التزييف واضحاً وفاضحاً؛ عندما تقوم هذا الدراما التاريخية، ونتيجة خضوعها لدوافع قُطرية مناطقية، أو إيديولوجية عروبوية، بتحوير التاريخ الفعلي لشخصية مؤثرة حكمت لمدة أربعة عقود، احتلتها في فترة التأسيس، نصفها حكم بالمشاركة، ونصفها الآخر حكم بالانفراد، وتحاول هذه الدراما إلباس هذه الشخصية لباس ورع وتجرد لم يكن لها من قريب أو بعيد؛ فضلاً عن محاولتها تبرير ما قامت به من تفتيت الوحدة، وإذكاء الصراع الدموي بين أبناء الوطن الواحد والدين الواحد، وذلك بطمس الدوافع الحقيقية التي دلت عليها مُجمل الوقائع، كما دعمتها كل القرائن التاريخية، ومن ثم استبدال هذه الدوافع الحقيقية بدوافع مفترضة يرفضها السياق التاريخي للشخصية ذاتها، وكل ذلك في محاولة يائسة لإجراء عملية تجميل فاشلة تُرضي عشاق الوهم الجميل!.

التاريخ بمجمل وقائعه التي يستحيل فيها الكذب، وبكل ما يؤديه الاتساق المنطقي لقرائنه من يقين أو شبه يقين، وبكل المقولات المتواترة التي تتسق منطقياً مع وقائع الأحداث التي يعترف الجميع بوقوعها، كل ذلك يؤكد أن هذه الشخصية لم يكن الهَمّ العام يُمثّل لها أدنى درجة من درجات القلق، بل كان لها هدف أناني خاص، هدف سعت إليه على بحر من الدماء الأشلاء. بل، الأشد من ذلك أنها ـ وفي سياق سعيها الميكافيللي إلى هدفها الخاص ـ أسست رؤى وتصورات لا تزال فاعلة إلى اليوم، حيث إن مظاهر الطغيان والاستبداد الماثلة اليوم في العالم العربي ليست إلا امتداداً طبيعياً لها، منها يستمد هذا الظلم مشروعية وجوده في الوعي الجماهيري العام،

فضلاً عن الوعي التسلطي الاستبدادي الخاص المنتفع من رواج مثل هذه التصورات الآتية إلينا من ذلك الماضي السحيق!.

عندما عجز صناع الدراما التاريخية التزييفية عن قلب وقائع التاريخ؛ لأن رسوخها قائم على قوة التواتر الذي يصل في بعضها إلى إجماع المؤرخين، عمدوا إلى التحوير ـ تحويراً إلى درجة التزوير ـ في حقيقة الدوافع الذاتية (= النيات) التي كانت وراء تلك الوقائع الدامية في تاريخنا المجيد.

تزييف الدوافع ولو بما يناقض كل القرائن، لا يحتاج عند مزيفي التاريخ في الدراما التاريخية العربية إلى أكثر من جُملة عابرة (جملة مكذوبة لم توجد أصلاً في أي مرجع تاريخي، وإنما يجري استغلال اتساع الفضاء الفني لها ولأمثالها) تنطق بها الشخصية في سياق الحدث؛ فيتحول المجرم الكبير الذي عطّل مسيرة تموضع القيم والمثل العليا في الواقع، والذي يُفترض أن يكون مُداناً فنياً، إلى شخصية مرموقة، إلى مجرد مجتهد نبيل أخطأ الطريق!.

في فترة تاريخية ما، كانت مبادئ الإسلام العليا المتمثلة في العدالة واحترام حقوق الإنسان والمساواة ومكافحة كل صور الفساد، تحاول أن تتجذر في الواقع، أن تحيا في حياة الناس، كما كانت تحاول التجذر في النظام الإداري / السياسي الذي يحكم هذه الحياة. لكن، كانت هناك شخصيات مؤثرة قطعت الطريق على هذه المحاولة في بداياتها، شخصيات أسست لكل ما هو مضاد لهذه المثل والقيم العليا، شخصيات أسست للاستبداد والظلم وقهر الإنسان، شخصيات أعادت العنصريات القبلية بكل زخمها، بل أسست لعدم المساواة بصورة علنية فاضحة (راجع تاريخ اضطهاد الموالي)، شخصيات غيّبت الإنسان، وعسكرت كل القوى لمصلحة مجموعة أفراد، شخصيات شخصنت الأنظمة، فأصبح النظام أداة في يد المستبد الطاغية (من أصغر وحدة إدارية إلى أكبر وحدة)، وليس سداً منيعاً يدفع نزوات الاستبداد.. إلخ.

إن كل هذه السلبيات التي تم صنعها في الماضي، وفي إبان مرحلة التأسيس الأولى، هي ذاتها السلبيات التي يعانيها العالم العربي اليوم، هي السلبيات التي يحاول العالم العربي الخروج من نفقها المظلم، ولكنه لا يزال ـ ويالالأسف ـ يعيد إنتاجها

باستمرار؛ لأنه إلى الآن لم يجرؤ على فحص مرحلة التأسيس، لا يزال يجبن عن محاسبة صُنّاعها في الماضي، بل إنه (وهنا المفارقة) يُمجّد صناعها في الماضي، في الوقت الذي يلعن القائمين على تفعيلها في واقعه المعيش، أقصد: يلعن صغار الطغاة والمستبدين، يلعن التلاميذ النجباء!، بينما يُقدّس ـ في الوقت نفسه ـ أساتذتهم الكبار، كبار الطغاة الذين وضعوا لهم النظرية وبعض صور التطبيق؛ لمجرد أنهم (= الأساتذة الكبار) ينتمون إلى زمن الوهم الجميل!.

4 ـ 7 ـ الحس الإنساني في مواجهة تزييف التاريخ

يخوض العالم العربي اليوم معركته الكبرى مع الظلم والطغيان، يخوض هذه المعركة على مستوى الواقع، يخوضها على هذا المستوى بكل حزم وعزم، بل بإصرار استثنائي لم يُعهد منه من قبل؛ وكأنه يتعرف لأول مرة حقه في الوجود كإنسان. إنه يخوضها كمعركة مصير، لا مصير جيل ولا جيلين، وإنما مصير تاريخ يتأبّد في الوعي إلى درجة الوعي به ـ ومن خلاله ـ وكأنه هوية وجود، بل وكأنه حقيقة وجود.

لا نقول: الشمس تُشرق من جديد، بل نقول ـ وبكثير من التحفظ! ـ: الشمس تُشرق لأول مرة في فضائنا العربي؛ لأول مرة يرى العربي بأُم عينيه المكتحلتين منذ القِدم بالهم والأسى، وبدموع من دم مسعور، خيطاً من النور الذي يعد بغد جديد، خيطاً من النور الذي لا نزال معه بين الحقيقة والخيال.

اليوم يبدو العالم العربي / الإنسان العربي وكأنه يفيق، يبدو وكأنه ينبعث من رقدة مَوات، بل يبدو وكأنه ينبعث من حالة عدم؛ بعد أن استطاعت قرون من الظلم والقهر والاستبداد أن تُميت الإنسان فيه، أن تُخرجه من ذاته، أن تلغي وجوده، أن تنقله من عالمه الحقيقي: عالم الإنسان الحر، الإنسان الفاعل، الإنسان المتصرف بعالمه، إلى عالم الأشياء القابلة للتطويع والاستخدام.

هذه المعركة الإنسانية التي يخوضها العالم العربي اليوم مع طغاته وساحقيه، والتي يخوضها باذلاً أضخم ما يمكن من تضحيات، هي معركة تجري على مستوى الواقع فحسب، هي معركة لم تُسبق بمرحلة صناعة وعي جمعي مُحصّن ضد (حالة الطغيان) التي تشربتها جميع أنسجة الجسد الثقافي لدينا. أي إن الإنسان العربي اليوم،

(يحارب الطغيان)، وفي الوقت نفسه (يصنع الطغيان)، يرفض ويقبل في آن واحد، يُمجّد طاغية، بل يرفعه إلى درجة القداسة، بينما يُدين يلعن طاغية آخر؛ ربما كان أقل من الأول طغياناً وستبداداً. إنه يبذل روحه الغالية في سبيل التخلص من الطغيان، في الوقت الذي يبذل روحه الغالية ذاتها في سبيل حماية ثقافة الطغيان!.

لا خلاف اليوم على أن الإنسان العربي لا يزال متخلفاً؛ رغم كل صور التحديث التي تطفو على سطح وعيه المأزوم بعمق، وعيه المأزوم بعمق تاريخ تخلفه الفظيع. ومن هنا، نلاحظ ارتباطه الآلي بالمُعطى المباشر وبالمثير الآني، إنه ـ كأي كائن بدائي غرائزي ـ مشدود إلى عالمه المحسوس من جهة، ومشدود إلى عالمه الأسطوري (العالم الذي يُمثّل وِجهة الهروب من العالم المحسوس) من جهة أخرى. وبقدر ما يضيق ذرعاً ببؤس عالمه الأول (= العالم المحسوس)، ويتصوره غاية الجحيم؛ نجده يهيم حباً ويتغنى تقديساً بنعيم عالمه الموهوم (= العالم الأسطوري ـ تاريخه القديم).

الإنسان العربي اليوم يرفض الظلم الذي يراه ويعايشه واقعياً، إنه يُحارب الظلم الذي يقع عليه مباشرة، بينما يقبل، بل يقدس الظلم الذي وقع على الآخرين، خصوصاً عندما يرفع الظالم المستبد بعض الشعارات الجوفاء التي تضرب على أوتار نزوات جماهير الغوغاء. أي إن وجود فاصل زماني أو مكاني بين الإنسان العربي وحالة الطغيان؛ يُعمي حاسته، بل يُميتها؛ إلى درجة أن هذا الفاصل يصبح كفيلاً بإضفاء تسامح غير محدود على حالة الظلم مهما كانت بشاعتها؛ حتى ولو كانت تتمثل في عملية إبادة جماعية لعشرات الألوف من الأبرياء.

إن وجود هذا الفاصل، وأثره في تحديد طبيعة الرؤية التي يقيّم من خلالها العربي الوقائع والأشخاص، هو ما يجعلنا نرى المتناقضات في الموقف الذي يتخذه بعض الإعلاميين والمثقفين، فضلاً عن جماهير التقليدية، من شخصيات الماضي والحاضر. فمثلاً، نجد أن الذي يُدين الرئيس المصري السابق: حسني مبارك ونظامه بأقسى درجات الإدانة، هو الشخص / التيار ذاته الذي لا يرى غضاضة من الترحم على الخليفة الأموي الذي مكّن الحجاج بن يوسف من السلطة (بل بعضهم يترحم على الحجاج ذاته!)، وسمح له بارتكاب كل تلك المذابح على مدى أكثر من عقدين من

الزمان؛ رغم أن كل الانتهاكات التي ارتكبها مبارك ونظامه، على مدى ثلاثة عقود، لا تصل إلى 1٪ من انتهاكات سنة واحدة من سنوات الحجاج!. أي إن الاحتكاك المباشر بالحدث ضخّم بدرجة مهولة تلك الانتهاكات التي قام بها نظام مبارك؛ بينما نجد إن الفاصل الزمني جعل من جرائم الحجاج (وغيره كثير في تاريخنا المجيد) مجرد أخطاء وتجاوزات، أو جرائم لا تتعدى مسؤوليتها شخص: الحجاج؛ هذا في أحسن الأحوال.

من المدهش حقاً، وما يدل على ضمور الحس الإنساني لدى الإنسان العربي ضموراً يصل إلى درجة الانتفاء التام في بعض الأحيان، أن معظم المثقفين والإعلاميين المُصريين الذين شنعوا على مبارك ونظامه، ورقصوا طرباً على أشلاء النظام، وما زالوا إلى اليوم يفعلون ذلك، هم أنفسهم الذين أقاموا المآتم الإعلامية الكبرى للمجرم الهالك: صدام حسين، حيث رفعوه فيها إلى درجة الأبطال، بل إلى درجة الشهداء. أي إن الفاصل المكاني هنا (الذي يجعل من الاحتكاك المباشر بوقائع الظلم متعذراً؛ حيث المعاناة من نصيب الآخرين)، جعل من أكبر مجرم في التاريخ العربي الحديث: صدام حسين بطلاً شهيداً، بينما جعل من مبارك ظالماً مستبداً؛ مع أن الفرق بين الرجلين واسع بأوسع مما بين الأرض والسماء.

بل، أليس مما يبعث على التساؤل، الذي يؤكد الأثر السلبي لهذا الفاصل الزماني / المكاني الذي يُميت الحس الإنساني، أن أشد المُشنّعين على مبارك ونظامه، سواء في زمن عنفوان النظام أو حتى بعد سقوطه، والذي كان يمارس التشنيع من باب أن نظام مبارك نظام دكتاتوري، نظام فرد، نظام يقمع الحريات أو يحجمها، نظام لا يعترف بمبادئ الديمقراطية، نظام تنتهك أجهزته الأمنية القمعية كثيراً من مبادئ حقوق الإنسان، هو ذاته الشخص الذي يعلن صراحة، وبلا خجل جراء هذا التناقض، أنه ناصري، أي ينتمي إلى أشد الأنظمة العربية ديكتاتورية وقمعاً وفشلاً في تاريخ العرب الحديث (= النظام الناصري)؟!.

لهذا السبب، لست متفائلاً كثيراً بهذا الربيع العربي الذي يجري على أرض الواقع، لا لشيء؛ إلا لأنه لم يُسبق بربيع فكري يتم من خلاله تحرير العقول؛ كيما

نتوصل إلى وعي جديد. لست متفائلاً؛ لأن الفاعلين في هذا الربيع، المحاربين للطغيان، لا يزالون على علاقة حميمة بطغيان الماضي وطغاته، لا يزالون يمنحون الطغيان المُوثّق في تاريخنا القريب أو في تاريخنا البعيد كثيراً من التمجيد، أو ـ وهذا في أحسن الأحوال ـ كثيراً من الصمت المريب. وهذا يعني أن هناك قابلية شديدة لأن تعود حالة الاستبداد والقهر بأشد مما كانت؛ لأن القادة الجدد، أو المؤثرين في هؤلاء القادة، يكتنزون في أعماق وعيهم تراثاً طويلاً من الطغيان المدموغ بجميع أنواع التبرير.

إن مأساتنا اليوم تتحدد في أن أكثر المُندّدين بالطغاة والطغيان، وخصوصاً أولئك الذين ينطلقون في تنديدهم من مواقع محافظة ذات صبغة دينية أو قومية، يتسامحون، بل يمجدون طغيان الماضي. إنك تقرأ لهم، وترى كيف يمرون على الشخصيات التاريخية التي كانت تمارس الطغيان (الطغيان بأقسى وأوضح صوره) ومع هذا، لا تجد لهم أية كلمة تحمل طابع التجريم لأولئك الذين سحقوا الإنسان، بل كثيراً ما تلمسوا لهم الأعذار، وأدخلوهم في زمرة الأبطال!.

عندما تصف ـ بحق ـ طاغية في الماضي بأنه (مجرم كبير)، تثور ثائرة جُهّال التقليدية، ممن أخذوا رؤيتهم التاريخية عن طريق اجترار المقولات البلهاء ذات البُعد التحصيني؛ فيصفونك بأوصاف ربما تلامس سقف التكفير؛ لأنك لا تشاركهم في بناء وتحصين الوهم الكبير. إنهم يواجهون الحقائق العلمية بـ(كبسولات تقليدية جاهزة) لا تعكس رؤية في التفكير؛ بقدرما تعكس رؤية في التكفير.

هؤلاء التقليديون البسطاء، رغم سذاجتهم البالغة، أو ربما بسبب سذاجتهم البالغة، تروج مقولاتهم في أوساط الجماهير؛ مع أنك لو تأملت خطابهم المكرور؛ لوجدته خطاباً مفضوحاً؛ لأنهم يضعون الماضي بكل ما فيه من جرائم وانتهاكات ومذابح في دائرة مُحصّنة، دائرة لا يُسمح بالاقتراب منها؛ تحصيناً بأوهام القداسة؛ بينما هم أنفسهم الذين لعنوا، ولا يزالون يلعنون: بن علي ونظامه (وهو يستحق ذلك بجدارة) من منطلق أنه نظام دكتاتوري قمعي. أي إنهم يُشيطنون: بن علي، بينما هو ليس أكثر من تلميذ نجيب في مدرسة ذلك المجرم الكبير القابع في صدر تاريخنا المجيد.

معظم ما كتبه، ويكتبه، التقليديون عن تاريخنا يغيب عنه الحس الإنساني؛ لأنه

كتب تحت وطأة البحث عما يمكن الاعتزاز به في زمن الاندحار. إنهم يكتبون متسامحين مع كل جرائر التاريخ وجرائمه الكبرى؛ وكأنهم ـ وإن لم يشعروا ـ يصنعون مشاريع استعباد واستبداد واضطهاد، والأدهى أنهم بعد ذلك يصرخون من ألم هذا الاستعباد والاستبداد والاضطهاد. إنهم ينسون الإنسان هناك، ويُطالبون بالالتفات إليه هنا، وكأن الإنسان هنا ليس هو الإنسان هناك. أي إن الإنسان في وعيهم يتجزأ أو يتنوع أو يتدرج!. ولا شك أن كل هذا ليس إلا نتيجة غياب الوعي بالإنسان من حيث هو إنسان، بعيداً عن موقعه من هذا السياق أو ذاك السياق.

إذن، تارخنا هو واقعنا، وواقعنا هو تاريخنا. وعلى ذلك، فليست الكتابة في التاريخ ممارسة معزولة عن الكتابة في الحاضر؛ لأن مواجهة التاريخ هي مواجهة مع الحاضر، كما أن العكس صحيح.

البحث عن الإنسان في التاريخ هو بحث بالضرورة عن الإنسان في الحاضر، والانتصار له في التاريخ هو انتصار له في الحاضر. وعندما لا يتم تصور الإنسان هنا، كما هو هناك، فهذا يعني أن هناك زيفاً في الرؤية أو تزييفاً متعمداً لها، كما يعني أن هناك (إرادة قمع) مُبطّنة تتخلق في ضمائر المقموعين قبل أن تتراءى ماثلة في ضمائر القامعين، ومن ثم تتجسد في الواقع من خلال سلوكياتهم التي تتبرر ـ آلياً ـ بقوة حركة تزييف التاريخ، الذي يجري لمصلحة الطغاة والطغيان وضد مصالح المقموعين من بني الإنسان.

أخيراً، لا بد من التأكيد أن الذين يدعون إلى الحياد مع الماضي، بوصفه وقائع أمة قد خلت، كاذبون أو مخطئون من جهتين:

الأولى: أنهم هم أول من يستدعي الماضي، هم الأكثر استحضاراً له، هم الذين يجعلونه مشروعاً حاضراً بكل ما فيه، وليس نحن الذين نستدعيه من خلال البحث العلمي المجرد. ليس مرادهم من مناداتهم بترك الاشتباك مع أحداث التاريخ ترك التاريخ تماماً، وإنما يريدون أن نتركه لهم، أن ندعهم يستحضرون التاريخ كما يريدون، في خدمة ما يريدون، وفي المقابل، أن يصمت كل من يختلف معهم في قراءة هذا التاريخ. هذا ما يريدونه بالضبط من ترك نبش وقائع التاريخ.

الثانية: أنهم حتى لو صدقوا في مناداتهم بنسيان الماضي وتجنب استدعائه، فإن

الواقع لا يستجيب لذلك. التاريخ ـ شئنا أم أبينا ـ حاضر فينا ومعنا، ومساءلته ليست مساءلة أمة قد خلت، بل هي مساءلة أمة لا تزال تفعل فينا صباح مساء. وكمثال لا أكثر، فإن معركة صفين لم تنتهِ، فهي لا تزال دائرة إلى اليوم، ولعل ما يحدث الآن في العراق ليس إلا فصلاً من فصولها الممتدة على طول امتداد تاريخنا المجيد؛ كما أن معركتنا مع الخوارج (= الإرهابيين) ليست إلا فصلاً من فصول معركة النهروان!.

4 ـ 8 ـ الرمز والترميز في الذاكرة الإسلامية

لم يكن الإسلام استثناء من الأديان السابقة عليه، في احتفائه بالرموز الدالة، سواء كانت تلك الرموز صناعة إسلامية خالصة، أو كانت تتعانق مع المشترك الديني في ثقافة الآخر الدينية. احتفاء الإسلام بالترميز لا يخرج به عن الخصوصية الإسلامية؛ بقدر ما يدعّم بعده الديني في الطبيعة البشرية التي اعتادت التعاطي مع الظاهرة الدينية بأكبر قدر من الترميز الذي يضمن بقاء الذاكرة حية به، كضمان لاستمرار الاستقرار النفسي للجماعة التي يحتويها.

الترميز ذو ارتباط بالحالة الدينية في مبادئها العامة، باعتبارها مبادئ متعالية من ناحية، ومن ناحية أخرى، فهي مبادئ ذات طابع ثبوتي، تتخذ من القدامة قدسية خاصة، بحيث تستولي على وعي ـ ولا وعي ـ الفرد والجماعة. الدين، بوصفه الثابت الروحي الذي يحد من ضراوة المتغير الواقعي، ويحفظ التوازن بين عالمين متضادين من حيث الثبات والتحول، يستعين بالرمز والترميز؛ ليعطيه هذا الخلود الضروري لعالم الروح.

الإسلام كحالة دينية، لم يكن خروجاً على هذا النسق. صحيح أن هناك كثيراً من المضامين الجديدة التي بثها الدين الجديد في عالمي: الروح والواقع. لكن، مع كل هذا، فالتدين ـ كحالة ـ مرحلة سابقة على كل هذا الجديد، فضلاً عن كون هذه المضامين التي أخذت طابع الجدة، وربما الثورية، ليست خروجاً على الكليات الدينية، بل هي ـ في الغالب ـ تدعيم لها، حتى وإن اختلفت زوايا الرؤية، ووسائل التفعيل الواقعي.

كون الدين والتدين حالة سابقة للإسلام، يعني أن الإسلام أتى مرتبطاً بما سبق

من تصور راسخ للدين ـ كحالة ـ. كما أنه ـ من جهة أخرى ـ مرتبط بالواقع المتعين أشد الارتباط. وهذا ما تصوره أسباب النزول، وعلل الأحكام. هذا الواقع الذي كان ـ على صورة ما ـ سبباً للنزول، هو واقع محكوم بشرطي: الزمان والمكان. ولقد كان الزمان والمكان مجالين واسعين لتصورات دينية سابقة، تصورات رامزة، تملأ فراغات الروح وفراغات الواقع. أي إن هناك حالة تدين سابقة، يأتي الإسلام متقاطعاً معها، بكل ما فيها من شمولية وثبات.

ليس شرطاً أن يكون هذا التقاطع الترميزي إيجابياً، فقد يكون سلبياً. لكن هذا التقاطع ـ في ذاته ـ هو اتكاء على حالة سابقة من التدين. فمن حيث المبدأ، لا بد من دين، والدين لا بد لـه من رموز. والبداية لا تكون إلا من خلال الاتفاق على هذه الأرضية (المُسلّمة) التي لا بد من الاشتغال عليها، والعمل من خلالها، ولن يكون إلغاؤها إلا إلغاء للدين الجديد. ولهذا، لم يكن هناك إلغاء عام لفعل الترميز، بل لا لجميع الرموز السابقة، بل جرى تحويرها أو تعديلها؛ لتخدم المعنى الجديد.

هكذا كان التعاطي من قبل الإسلام مع أكبر الرموز الدينية عند العرب. الرموز الشخصانية، والرموز المكانية. ولقد كان (الحج) عالماً مليئاً بهذه الأنواع من الرموز. الخليل (= إبراهيم) و(إسماعيل) ـ عليهما السلام، كانا حلقة الوصل بين الإسلام كدين جديد، والماضي العربي. هذه الرموز الشخصانية التي كانت حاضرة بقوة، فضلاً عن غيرها من الرموز الشخصانية التي كانت حاضرة في وعي أتباع الديانتين: اليهودية والنصرانية. وهذا ما نلاحظه في شخصية المسيح ـ عليه السلام ـ وهي الشخصية التي سيكون لها دور في مستقبل الإسلام، من خلال تأكيد الإسلام (في بعض قراءاته) على عودة المسيح ـ عليه السلام ـ في آخر الزمان.

المكانيات: (مكة / أم القرى)، و(الكعبة)، و(الحجر الأسود)، و(مقام إبراهيم)، و(عرفات)، و(منى)، و(مزدلفة)، و(الجمرات). هي شعائر الله التي تتطلب التعظيم، أي منحها أكبر قدر من الترميز. أيضاً (المسجد الأقصى) و(الطور)... إلخ، عند غير العرب كانت ولا تزال حاضرة كرموز مكانية. لكن الإسلام تعانق معها كرموز توحيدية، بصرف النظر عن معناها الرمزي عند الآخر. وكل هذه الرموز المكانية كانت

موجودة من قبل في الذاكرة الجمعية، وقد عزز الإسلام من رمزيتها؛ لأن الترميز من وظائف الديني التي تمنحه الخلود في ذاكرة الأجيال.

بل إن الإسلام جعل لديار القوم (الذين ظلموا أنفسهم)؛ فأهلكهم الله، من الأمم البائدة، بُعداً رمزياً مكانياً؛ يحكي عاقبة العصاة. وطالب بالسير في الأرض للوقوف على أحوالهم، وإن كان نهى عن الإقامة فيها. وربما كان النهي عن الإقامة فيها، يهدف إلى عدم تحويل اتجاه الترميز إلى عكس ما يُراد منه؛ لأن الإقامة الدائمة تعني استمرارية الحياة فيها. وفي هذا قضاء على البعد الرمزي الذي حرص الإسلام على بقائه على حالته الأولى: حالة العقاب الإلهي (= الهلاك).

الإسلام يحتفي بالمكان كرمز دال؛ لأن رمزية المكان ذات طابع ثابت غير منقطع، عكس الزمان الذي لا يرمز إلا تقطيعه، وتصنيفه إلى فاضل ومفضول، حتى وإن كان الإسلام يعدّل ـ أحياناً ـ من اتجاه الدلالة، إلى درجة التضاد بين الدلالة الرمزية الأولى، والدلالة التي يخلقها الإسلام من جديد؛ لتتسق مع كلياته العامة التي يسعى إلى تثبيتها عبر وسائل كثيرة، ليس الترميز بأقلها شأناً. يظهر ذلك في حديث: «أحد جبل يحبنا ونحبه».

أحد: مكان رمزي للهزيمة، وللقرح الذي أصاب المسلمين، إلا أن الإسلام ينزع عنه المعنى الرمزي الأول الذي لا يُعزز المعنى الإيجابي في النفوس، لحساب الرمزيات العامة في الإسلام. فمن خلال هذا المكان الذي تم ترميزه على لسان نبي الإسلام ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، نجد أن الترميز في الإسلام ليس شرطاً فيه أن يكون ذا بُعد (تعبدي). فجبل (أحد) لا ترتبط به ممارسة تعبدية خاصة، ومع هذا، يحتفي الوجدان الإسلامي به، باعتباره يعبر عن حالة مكانية مكتنزة بمعاني الصبر والبلاء والابتلاء والولاء. . . إلخ.

وكما كان هذا هو الحال في المكانيات، كان هو ـ أيضاً ـ الحال في الزمانيات. حدث هذا لأشهر الحج، والأشهر الحرم عند العرب، وحدث لعاشوراء عند اليهود، وحدث لموعد: عودة المسيح ـ عليه الصلاة والسلام ـ. وأضاف الإسلام زمانياته الخاصة به، كرمضان، وكليلة القدر، وكالعشر الأخيرة من رمضان، والعشر الأولى من

ذي الحجة، وكيوم الجمعة. وبعض هذه الزمانيات، ترتبط بذكريات سعيدة: انتصارات، نزول القرآن. فهو احتفاء تعبدي بزمن خاص، تحقق فيه للإسلام والمسلمين أكبر قدر من المكتسبات المعنوية أو المادية في زمن تنزل الإسلام في التاريخ.

الأفعال ـ أيضاً ـ تدخل في فاعلية الترميز، كما في أفعال الحج خصوصاً. فعل (النحر) كممارسة تعبدية موغلة في رمزيتها أقرها الإسلام، بل دعمها، بعد أن قام بتحويل اتجاهها. قصص الأنبياء (= أفعالهم وأفعال الجماعة المؤمنة بهم) كانت محل احتفاء الترميز الإسلامي، ولم يكن الهدف من إيرادها تشريعياً، بقدر ما كان ترميزياً، «نثبت به فؤادك»، فالبعد الوجداني الذي هو الهدف الأسمى للترميز كان غاية القصص القرآني.

بناء على كل ما سبق، يمكن أن نؤكد أن الإسلام مع فعل الترميز من حيث المبدأ، وليس ضده، كما يتوهم بعضنا، أو كما يريد أن يتوهم. يرفض بعضنا عيد الأم، أو اليوم الوطني، أو المولد النبوي، أو ذكرى انتصار ما؛ مرتبط بزمان أو مكان. وكل هذا الرفض إنما يتم تحت دعاوى منع الابتداع في الدين.

إن السؤال الذي لا بد أن يطرح بعد هذا العرض المختصر: هل الإسلام عندما طرح هذه الرموز: الشخصانية،الزمانية، والمكانية، والحكائية (= الأفعال)، طرحها وهو يفتح المجال للفعل الترميزي، أم كان طرحه لها ليغلق عالم الترميز عليها؟!. هل الإسلام بهذا يُوجّهنا إلى أهمية الترميز في الشخصي والمكاني والزماني والحكائي أم هو يمنعنا من كل ذلك؟.

في اعتقادي أن الإسلام بكل هذا يؤكد ـ بقوة ـ على أهمية الترميز في تثبيت ما يُراد ثباته، واستمراريته كمعنى خالد في الوجدان الجمعي. وإذا اطمأن الإنسان إلى حالة الثبات هذه، أمكنه ممارسة التحول، دون خوف من ضمور أو زوال الكلي، الذي لا وجود له إلا به. أي إنه تثبيت، يدفع نحو التحول، وليس تثبيتاً للثبات.

لكن، يبقى السؤال: هل نمارس الترميز كفعل مدني، وذلك فيما لم يكن المشرع قد نص عليه كرمز، أم نمنح هذا المدني الذي صنعنا رمزيته وجوداً شرعياً؟. أرى أن هذه النقطة المفصلية هي موطن الخلاف الحقيقي في الطرح السلفي. السلفي

لا يقبل أن أحتفل بعيد الأم، أو بالمولد النبوي، أو بذكرى الاستقلال أو التأسيس، أو بذكرى النصر. . .إلخ بدعوى أن هذا ابتداع صريح في الدين. والدين من حيث هو دين توقيفي في العبادات، لا يملك أحد فيه الزيادة أو النقصان.

إذا كان الاحتفال بهذه الذكريات الرامزة، يراد به بعد تعبدي؛ فأنا مع السلفي في موقفه الرافض لها. لكن، ماذا لو كان المراد منها وجدانياً عاماً، يعزز البعد الديني أو المدني، حينئذٍ؛ هل يُصبح الرفض هو الموقف المناسب. ماذا لو كان احتفالي بعيد الأم ـ مثلاً ـ لا أقصد به منحى تعبدياً، وإنما أريد به تعزيز العاطفة الإيجابية نحو الأم، أو تعزيز العاطفة نحو الوطن، أو نحو النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أو نحو فن من الفنون ـ كيوم الشعر. . .إلخ، هل يكون محرماً في هذه الحال؟.

البدعة لا تكون إلا في الديني الخالص، حتى في المفهوم السلفي. أي إن المدنيات المنطوية تحت الحكم الديني العام، لا يشملها الحكم التوقيفي الذي يتم الحكم بالبدعة من خلاله. مثلاً، الأكل فعل مدني، غير توقيفي. لكن، دخوله ـ بالنية العامة ـ تحت حكم العبادة، لا يخرجه من مدنيته. ومن هنا لم يكن أسلوب الأكل ونوعه، وتغيره من زمن إلى زمن، داخلاً في الميدان التعبدي الذي يختص بحكم الابتداع (في الدين).

إذن، هذا الترميز، وإن قصد به في النية العامة (وجه الله) أي غاية نهائية تعبدية، إلا أنه لا يدخل في الديني الخالص الذي يجب أن يبقى توقيفياً على ما شرع الله. وعدم الوضوح في هذا الفصل، يجعل الحكم بالابتداع سهلاً، ويمكن أن يطال جميع مظاهر الحياة بلا استثناء؛ لأنها في المقصد النهائي عند المؤمن تعبدية، حتى وإن كانت مدنية خالصة.

لهذا، فإن الهياج السلفي الذي يظهر عند كل مناسبة من المناسبات العامة ذات الطابع الاحتفالي، يجب أن يتوقف. يجب أن يقف السلفي عند حدود الديني الخالص، ولا يمنع الممارسات المدنية ـ وإن تمظهرت دينياً، فضلاً عن الاحتفاليات المدنية الأسرية والوطنية ـ بدعوى الابتداع المحرم، وهي الدعوى التي لا تزال تخنق الحراك الاجتماعي والوجداني لدينا.

4 ـ 9 ـ الجماهيرية وخداع الجماهير

كانت الجماهيرية ـ ولا تزال ـ هي المعترك الحقيقي الذي من خلاله يكتب لفكرة ما النجاح أو الفشل. فتمثل الجماهير للأفكار، يعني أن هذه الأفكار قد أصبحت فاعلة على أوسع نطاق، أصبحت فاعلة، بصرف النظر عن مداها الإيجابي أو السلبي. والمراد بفاعليتها هنا، أنها أصبحت تتحكم في مجمل السلوك الاجتماعي، في المجتمع الذي تهيمن على وعيه، وأن لها القدرة على توجيهه في المسارات التي تؤمن بها، بعد أن ترسخ الإيمان بها لدى الجماهير.

لذلك؛ أصبح كل صاحب فكرة ـ يؤمن بجدارتها ـ يسعى إلى تعميمها جماهيرياً على أوسع نطاق تمتد إليه إمكانياته المتاحة، ولا يكتفي ـ مهما كانت سلبيته، ومهما كان تشاؤمه الفكري ـ بالاحتفاظ بها في مستودع الأفكار والعقائد لديه. إنه يراهن ـ دائماً ـ على الامتداد الأفقي للأفكار؛ لإدراكه أن (الإيمان) الواسع، هو الشرط الأولي للتمثل، ومن ثم للفعل المتعين. إنه يعي أن الإيمان ما دام محصوراً في دوائر نخبوية ضيقة؛ فسيبقى الفعل محصوراً كذلك. بل سيحاصر التيار الجارف (الجماهيري) تلك القيم النخبوية المعتزلة، حتى في معاقلها النخبوية، ومن ثم تظهر معالم الانفصام في سلوكيات النخب التي ستبقى تلوك مقولاتها؛ مهما تكن الحال، ومهما يكن الفعل الصادر عنها.

الامتداد الأفقي (الجماهيري) امتداد مؤثر في مجمل السلوك المتعين، وإن لم يكن حاداً وانقلابياً في أكثر الأحيان. أما الامتداد العمودي (النخبوي) فهو امتداد يؤثر ـ بعمق ـ في رؤى حامليه، ومن ثم في سلوكياتهم. لكن، تتلاشى النخبوية سريعاً؛ لأنه بناء فرد نخبوي، أي إنه ليس عملاً تلقائياً يقوم به المجتمع آلياً، بل كل فرد من أفراده يحتاج إلى إعداد خاص. إنها ـ أي الكائنات النخبوية ـ كائنات ترفض الاستنساخ الفكري، كائنات مختلفة ومتغايرة وثائرة على النمطي، حتى فيما بينها. بينما الجماهيرية ـ بعد اتساعها ـ تبدأ بالتناسل الطبيعي، إنها تصنع نفسها، وتنتج أنماطها، والمجتمع يقدم لها المواد البشرية الخام على نحو تلقائي؛ لأن الأمور تبدو للجميع على نحو متقارب، وكأن هذا هو الكائن بطبيعة الحال، أو ما يجب أن يكون.

المجتمع المتحضر ليس هو المجتمع الذي ينعدم فيه المتخلفون تماماً. كما أن المجتمع المتخلف ليس هو الذي ينعدم فيه المتحضرون تماماً. الذي يحدد هوية المجتمع، من حيث التخلف من عدمه، هو روح المجتمع. روح المجتمع؛ إلى أين تتجه هـذه الروح؟. المجتمع الذي تتلبسه حالـة إيمان عميق بالعلم (العلم الحقيقي) وبقيم الحضارة، هو مجتمع متحضر؛ حتى وإن وُجِـد الخرافيون والملقنون (الذين تتكلم منظومة التقليد من خلالهم) على هامشه أو في مستنقعاته. إنهم جزء منه، لكنهم لا يمثلون وعيه العام.

إن المجتمع الذي تتلبسه حالة من الإيمان بالخرافة ـ الخرافة بأنواعها، وإن تمظهرت كعلوم ـ وينفر من قيم الحضارة، هو مجتمع متخلف؛ حتى وإن كانت تتخلله النخب العلمية، ما دام موقع هذه النخب منه في الهامش، من حيث تحديد مسارات الوعي العام.

الخيار الذي تواجهه النخب التقدمية هو ـ بلا شك ـ خيار صعب؛ وإن لم يكن مستحيلاً. كيف تمتد تلك النخب الثقافية جماهيرياً، دون أن يكون هذا الامتداد الأفقي على حساب مستوى الفكرة التي تمثل رؤية، أي دون أن تفقد شيئاً من علائقها البنيوية التي تمثل جوهر نجاعتها واقعياً؟. الجماهيرية ضرورة لأية فاعلية، ولكن طبيعة الفكرة المقدمة قـد تكون الثمن الأول ـ وليس الوحيد ـ لهذه الجماهيرية. وبهذا تتحول الأفكار الناجعة ـ بعد تبسيطها لجمهرتها ـ إلى (مقولات) سالبة، تهدم ولا تبني، كما كانت الحال مع كثير من الأفكار.

هل يكون النجاح في الخروج من الأمية القرائية ـ على ضرورته ـ نجاحاً كافياً للجمع بين الجمهرة وتقديم (النوعي) من الأفكار؟!. نحن على يقين أن الأمية القرائية التي يعانيها العالم العربي ـ والنساء منه على نحو أخص ـ مشكلة سرطانية، تكاد تشل كل حراك معرفي فيه، ولكن هل هي المشكلة الأساس التي تقف حائلاً دون جمهرة الفكرة التقدمية؟.

إن محو الأمية القرائية، وبقاء الأمية الثقافية، لا يعنيان تحقيق شيء من التقدم النوعي، بل يعنيان أن أرضية الوعي قد أصبحت خصبة لثقافة التسطيح وصنع الغباوة

العامة. انتفاء الأمية القرائية، وبقاء الأمية الثقافية، يعني أن في الإمكانية تعلم الجهل وترسيخه ونشره على أوسع نطاق، بعد أن كان الجهل فطرياً (= فضاء مفتوحاً) يمتلك الأرض الخصبة للتعليم الحقيقي.

إن تعميم الجهل يتم بواسطة آلية قرائية متواضعة لدى المتلقي، آلية تُمكّنه من استهلاك الكتاب (الكتاب مجازاً) والكتيب الإيديولوجي!، والمطويات الوعظية والكاسيت، ومن بعد البرنامج الفضائي. إنه يمحو أميته القرائية؛ ليستطيع هذا الأمي الثقافي استهلاك كل ذلك الغثاء.

لهذا تجد أن النخب التي تمتلك الوعي الحقيقي بالعصر والمعاصرة غير قادرة على جمهرة أفكارها؛ لأنها تواجه أمية ثقافية تحول بينها وبين الذيوع. تقف حائرة؛ هل تستسلم لشرط الواقع، أم تنكفئ على نفسها، وترضى بخيار النخبوية؟!. أمران ليس أحلاهما مراً، وإنما كلاهما مر.

هذا الواقع (الأمية الثقافية) الذي تَسبّب بتضاؤل أثر النخب التقدمية هو ـ نفسه ـ الذي سيمنح الحراك المؤدلج، من إسلاموي وقوموي ـ فضلاً عن الشعبوي المتأقلم ـ بُعداً فاعلاً في العمق الجماهيري. سيتم استغلال هذا الوضع البائس؛ لنشر ثقافة بائسة، تستمد ملهماتها وتصوراتها من عمق عصور الظلام والتخلف والانحطاط. ستصفق الجماهير بقلوبها ـ قبل أكفها ـ لثقافة التسطيح المريضة، وستصنع من دعاتها رموزاً (معرفية)، لا مجرد رموز للتهيج العاطفي الذي يأخذ الجماهيري بالآني والراهن!.

عندما يغيب المعرفي الحقيقي؛ فإن الأرفع صوتاً، والأقدر على الضرب على أوتار العواطف، هو الذي سيفوز بالقدر الأكبر من الجماهيرية العريضة. لكن المشكلة ليست هنا، أو ـ على نحو أدق ـ لا تنحصر المشكلة في هذه الالتفافات الجماهيرية الغوغائية حول رموز التهييج العاطفي، بل هي في تحويل هذه الرموز العاطفية إلى ما وراء العاطفي من حراكها، أي تحويلها إلى رموز معرفية، إلى قادة وعي ونهضة وتقدم، إلى صنّاع للمستقبل الواعد.

الجماهيرية، والترميز لها من حيث المبدأ، حراك حيوي إيجابي. هناك أنواع من

النشاط الإنساني تقوم على الجماهيرية، أو أن تحقيق شيء من الجماهيرية يبقى عنصراً رئيساً في وجودها، أي إن الجماهيرية ترافقها كعنصر يرتبط بوجودها. وكل هذا لا ضير فيه، بل هو ظاهرة إيجابية من حيث العموم. ولكن، تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يتحول هذا الالتفاف الجماهيري إلى تحوّل في نوعية التصور عن طبيعة هذا الالتفاف. أي إلى توظيف هذا التجمهر لغير ما هو له، ومنحه وظائف ليست من طبيعته كحراك، أو لا تمتلكها رموزه التي تتحكم في هذا التجمهر.

في أكثر المجالات ذات الطابع الحركي، هناك مساحات واسعة للجمهرة. في الثقافة والإعلام والسياسة والاقتصاد والرياضة والفنون. . .إلخ. هذا حراك طبيعي، ودلالة على حيوية المجتمع. لكن أن يصبح مايكل جاكسون ـ مثلاً ـ رمزاً ثقافياً، ومُنظّراً معرفياً لحراك التقدم الإنساني، فتلك كارثة على مستوى الوعي. هو ـ كرمز غنائي ـ لا وجود له بلا جماهير، بل الوضع الطبيعي أن يتحدد مستوى نجاحه من خلال امتداده الجماهيري؛ مهنته جماهيرية بالأساس. لكن عندما تستغل هذه الجماهيرية للترميز له ـ فيما لو حدث ـ في المجال الثقافي أو السياسي ـ أي في صوغ مستقبل أمة ـ فتلك المصيبة الكبرى.

صحيح أن الرموز الجماهيرية في بعض المجالات تمتلك وعياً ثقافياً قد يفوق الثقافي المتخصص في الثقافة. لكن هذه الرموز لا تتقدم ـ جماهيرياً في الثقافة ـ ببعدها الرمزي في تلك المجالات البعيدة عن الهم الثقافي. فمثلا، قد يتجاوز رمز فني كثيراً من رموز الثقافة في الميدان الثقافي. لكن ـ وهذا هو المهم ـ هذا التجاوز لا يتأتى له من مجرد كونه فناناً فحسب، بل من كونه مثقفاً بالدرجة الأولى، حتى وإن وظّف جماهيريته الفنية لخدمة الثقافي، بل هذا هو جوهر رسالته الفنية (الإمتاع بالثقافي)، سواء كان مثقفاً بالأصالة أو مثقفاً بالنيابة.

ومما يزيد الإشكال حدة وخطورة، أن هذا الالتباس بين الجماهيرية التي تؤدي إليها المحركات الوجدانية لا المعرفية، يظهر ـ أشد ما يظهر ـ في مجال الجمهرة الدينية التي تقوم بها الحركات الإسلاموية المعاصرة، سواء ما أخذ منها طابعاً تنظيمياً أو ما كان شبه تنظيمي.

الصوت الإسلاموي المعاصر ـ كحراك مؤدلج ـ هو الأرفع صوتاً والأقدر على اللعب على أوتار الجماهيري بأطيافه المتنوعة. ولا ضير في ذلك، لو كان هذا الحراك المتأسلم لا يتجاوز دوائره الحيوية، أي ميادين الديني الخالص. مصدر التأزم أنه يوظف الوجدان الديني لغرض آخر مختلف. يوظف التعاطف الديني الجماهيري لصنع امتدادات حركية تمارس ضغوطها على المجتمع الذي تتموضع فيه. ويزيد الأمر سوءاً أن هذه الامتدادات الحركية لا تمارس ضغوطها فيما يخص الديني فحسب، بل تمتد به ـ لتمتد سلطتها تبعاً لذلك ـ إلى مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد. . .إلخ.

تبعاً لهذا الحراك المنظم أو شبه المنظم؛ يتم صنع الرموز في هذا المجال. وهي رموز تُطرح بوصفها الأشد إخلاصاً، والأعمق وعياً في الثقافي وفي السياسي وفي الاقتصادي، بل في الفلك والطب، وفيما كان وما سيكون!، بل تمتد مهاراتها إلى عالم الجن والشياطين!. إنها رموز تقفز فوق إمكانياتها الحقيقية، بل فوق طبيعة الإمكان البشري.

الحقيقة التي يدركها الجميع، أن لا حراك مثل الحراك المتأسلم المعاصر في تقديسه لرموزه؛ إلا ما كان من ترميز الحركة (القومجية) قبل اندحارها في هزيمة العار الحزيراني. ففي الحالتين: القومية والإسلامية، جرى تقديم الرموز لمجرد الولاء في الأولى، وصدق الانتماء في الثانية. أي بعيداً عن الجدارة التي أصبحت هي آخر ما يشد الانتباه.

إن الدجل الأصولي انكشف وتعرى بعد الحادي عشر من سبتمبر، واتضح للجميع تهافت منطقه، وأن رموزه بلا ثقافة أصلاً ـ فضلاً عن أن تكون رموزاً ثقافية ـ، ولكن ما زال العشاق القدامى لم يصدقوا بأحاديث الفراق. ما زالوا عشاقاً هائمين يترنمون: «كم بنينا من خيال حولنا» دون أن يدركوا أن كل ذلك كان مجرد (خيال). لم ينتبهوا، حتى «بعدما زال الرحيق». ومع أنها كانت «يقظة طاحت بأحلام الكرى»، إلا أنهم ـ في أعماقهم ـ يقولون: «ليت أنّا لا نفيق»!. ورحم الله إبراهيم ناجي.

هنا يحق لنا أن نسأل باحثين عن السر: كيف استطاع هؤلاء ـ بكل تهافتهم الثقافي ـ أن يلتهموا وجدان هذه الجماهير البائسة؟. كيف أصبحت الجماهير تتراقص

ـ بلهاً ـ على أنغامهم العدائية الناشزة؟. كيف استلّوا من هذه الجماهير كل حيوية طبيعية للفعل الإيجابي، وحقنوها بمخلفات إمبراطورية الرجل المريض التي تبرأ منها أو يكاد؟. هل مجرد التمظهر بشكلانية معينة، وترديد مقولات تراثية عدائية جاهزة، والضرب على أوتار النرجسية المجروحة، كفيل بتحقيق هـذا التجمهر الغبي؟!. ربما!.

4 ـ 10 ـ نقد الذات في الموقف من الغـضب الإسلامي

لا يزال الغضب الإسلامي عارماً؛ جراء محاولة بعض المتطرفين الإساءة إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم. وقد تمظهر هذا الغضب الإسلامي في صور شتى، منها ما يأخذ منحى التعبير المجرد عن عاطفة صادقة الإيمان، ومنها ما يتجاوز ذلك إلى مناحٍ عملية واقعية؛ تحاول استثمار الحدث في مسارات إيجابية لمصلحة الإسلام والمسلمين، ومنها ما ليس إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؛ من تجار العمل السياسي والاقتصادي المحترف في توظيف مثل هذه الأحداث.

وبما أن هذا الغضب الإسلامي العام، إيجابي في عمومه ـ بصرف النظر عن التفاصيل ـ؛ فإن هذه الإيجابية لا تعني عدم التوقف عند هذا الغضب؛ توقف القارئ لما تحمل هذه الموجة الغاضبة من دلالات وإشكالات، بل إن هذا الإلحاح على التساؤل والمساءلة، يمكن اعتباره جزءاً من مكونات هذا الغضب الإسلامي، ومن ملامح الإيجابية فيه، إذ هو غضب عام، يُسائل بعضه بعضاً، ويتهم الغاضب غضبه بالدرجة التي يتهم بها (الآخـر) مصدر الغضب.

حينما نتجاوز أنفسنا ـ بكوننا غاضبين ـ إلى التأمل الناقد في تمظهرات هذه الموجة الغاضبة؛ فإننا نلاحظ ما يلي:

1 ـ غياب الاستراتيجية الواضحة التي تحدد الأهداف العملية من وراء هذه الموجة الغاضبة. فمع أن الباعث هو الانتصار لرسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ من الإساءة المتعمدة، فإن الانتصار ـ وهو مبرر وحافز ـ ليس هدفاً تتجه إليه فعاليات الغضب الإسلامي. الهدف الاستراتيجي لا بد أن يكون واضحاً في أذهاننا ونحن نمارس حقنا في الاحتجاج والحوار والمقاضاة. وما لم يكن الهدف مُحدّداً وواضحاً؛

فإن ما نقوم به لا يعدو كونه ـ في حصيلته النهائية ـ تعبيراً ساذجاً عن حالة عاطفية، حالة سوف تتوارى بعد أن تأخذ مداها السيكولوجي؛ أياً كانت درجتها من الصدق وأياً كان حظها من التسامي.

إننا نشاهد ونسمع على امتداد العالم الإسلامي الغاضب، بيانات الغضب التي تتفاوت في أفقها الذي تتغياه. المقاطعة ـ كأحد مظاهر الغضب ـ لم يستطع القائمون بها أن يرسموا لها حدوداً في الواقع. البعض يريد مجرد اعتذار واضح من الصحيفة، والبعض الآخر يريد اعتذاراً رسمياً من الحكومة الدنماركية، وآخرون لا يرضون بغير معاقبة المجرمين المباشرين عن طريق القضاء. بل إن هناك من يعلن أن الذنب فوق المغفرة، وأن العقاب (المقاطعة) سيستمر دون توقف؛ مهما كانت درجة الاعتذار!.

ما هو الحد الأدنى الذي نقبله كمسلمين؟. هذا ما لا يستطيع الغضب الإسلامي تحديده بوضوح، خصوصاً وأن المواجهة قد اتخذت شكل المقاطعة الاقتصادية التي هي بطبيعتها ذات منحى عملي، يبحث عن نتيجة ملموسة. ولا قيمة لهذه المقاطعة فيما لو تخاذل عنها كثير من القائمين بها؛ جراء رضاهم بحد أدنى من حدود الاعتذار، حد لا ترضى به بقية الأطياف.

لا شك أن هذا جزء من إشكالياتنا العامة في التفكير، التي تتسم في الغالب بغياب الهدف أو غموضه، وأننا ـ في الغالب ـ لا نعرف ما ذا نريد، حتى في قضايانا الكبرى والمصيرية.

إن هذه الحيرة والاضطراب في مثل هذا الحدث يجعلان الآخر المقابل لا يتعاطى مع احتجاجاتنا على نحو جدي، بل يجد نفسه لا يعرف كيف يرضينا؛ فيما لو أراد إرضاءنا!، وأن ما يقدمه من اعتراف واعتذار و. . . . إلخ، لا قيمة له عند بعضنا الغاضب. وبهذه العشوائية، نصبح وكأننا نخوض معركة طويلة ومضنية؛ لأجل المعركة ذاتها، وكأن المعركة هي الوسيلة والهدف!.

2 ـ في سياق هذا الغضب الإسلامي ظهر نَفَسٌ جديد، نفس غير معهود في سياقات الخطاب الإسلامي المعاصر. هذا النفس الجديد الإنساني لم يكن غائباً تمام

الغياب، ولكنه كان هامشياً ـ ومُهمّشاً ـ. لقد أصبح الخطاب الإسلامي يطرح ـ بإلحاح ـ على الآخر، مفردات التسامح واحترام الآخر، وأهمية مراعاة عقائد الآخرين. وهو في هذا يريد ـ من ناحية ـ الاحتجاج بها على الغربي المسيء، باعتباره من أبرز دعاتها على امتداد الحضارات البشرية، ومن ناحية أخرى، يريد أن يؤكد أن هذه المفردات محل احترام وإجلال في منظومته الثقافية.

هذا المنحى الإيجابي الذي هيمن على خطاب الاحتجاج والغضب الإسلامي أتى متأخراً، أي في غير أوانه. فمع إيجابية دخول هذه المفردات ـ بقوة ـ إلى الخطاب الإسلامي المعاصر، إلا أنها ـ وياللأسف ـ لم تظهر إلا عندما أصبحنا محتاجين إليها في تبرئة أنفسنا من الإرهاب، أو في إدانة الآخر بانتهاكها.

رائع أن نكون مشدودين إلى مفردات كهذه، مفردات متخمة بالتصور الإنساني. لكن، وياللأسف، نطرحها في التوقيت الغلط، في الوقت الذي نطرح ـ على يد الإرهابيين من أبنائنا ـ ذبح الأسرى من الوريد إلى الوريد على شاشات التلفاز، مقرونة بذكر الله والتكبير، وبخلفية / يافطة من شهادة الإسلام؛ بحيث تعطي للمشاهد هوية صارخة للمشهد الإجرامي. إننا نطرحها، في الوقت الذي تنطلق المسيرات الغوغائية الهائجة إلى السفارات الأجنبية، فتشعل فيها النيران، وأيضاً، في الوقت الذي يسير الرعاع إلى الكنائس، فيدمرونها على عبادها الأبرياء.

إننا نتكلم عن احترام الرسل جميعاً، من باب أننا نقدسهم دون تفريق، ونرفض أن يسيء إليهم أحد ولو بكلمة عابرة. هـذه هي الروح العامة عند جميع المسلمين. لكن، هل ننكر، أو نستنكر، ما ورد في كتاب رائج عندنا، نوصي به أبناءنا، ككتاب (إغاثة اللهفان). نحن لا ننكر هذا الكتاب؛ مع أن مؤلفه ـ في معرض رده على النصارى، وتأكيده على بشرية المسيح ـ عليه الصلاة والسلام ـ يصف المسيح في قصيدة لـه، بأوصاف بلغت قمة البذاءة، كما في قوله (أقام هناك تسعاً من شهور. . . البيتين. ج، ص 350)، ولا أستطيع كتابة البيتين هنا؛ لما فيهما من إسفاف وانحطاط، بل انعدام في الذوق العام.

لا يمكن أن نكون صادقين ـ ونقنع الآخرين بصدقنا ـ في دعاوى احترام الآخر،

ونحن نوصي أبناءنا بمثل هذه الكتب التي كتبت في عصور الصراع العقائدي، دون تنقية لها من هذا العفن الشائن. لن نكون مقنعين؛ إلا عندما نبدأ بغربلة تراثنا، وفحص مناهجنا، وجعل احترام الآخر سلوكاً عاماً لـنا، وليس مجرد شعارات جوفاء، نجأر بها؛ للاستهلاك الإعلامي العابر.

من السهل أن نقول، ومن السهل أن نحتج بما نقول. ولكن من الصعب أن نقنع الآخرين بصدقنا فيما نقول؛ ما دمنا نحتضن ـ وإلى هذه اللحظة ـ مراجع الكراهية والتفسيق والتبديع، ونؤسس عقائدياً ـ من خلالها ـ لكره الآخر من بني ديننا، فما بالك بالآخر من غيرنا، من غير المسلمين!.

إننا نعلم أن كثيراً من التجمعات الإسلامية في الما وراء إسلامي ـ في أوروبا وأمريكا خصوصاً ـ قد تجاوزت هذه الشرنقات التصنيفية، وهي في سبيلها إلى التخلص مما بقي من عقابيلها، وطرحها الفكري المتجاوز في الإسلاميات يشي بروح حضارية صاعدة. لكن المعاقل التقليدية في البلاد الإسلامية، ما زالت كما كانت قبل ألف سنة أو يزيد، تبحث المسائل نفسها، وتقترح الحلول ذاتها.

3 ـ ظهر جلياً الاستخدام المسيس لهذا الغضب الإسلامي السامي. كثير من الأحزاب والتيارات، بل الدول، باتت تُمَسْرِحُ الحدث لمصالحها الخاصة، على حساب الفكرة العامة للغضب. لقد غدا الاحتجاج الغاضب يوجه ـ وفق شعارات خاصة ـ في هذا الحشد السياسي أو ذاك، والجماهير تساق إلى هذا التعبير أو ذاك، وهي تفعل؛ ما دامت في انتظار ما تفعله من عقود ولا تجد.

تيارات المواجهة، أو التي اضطرتها الظروف الإقليمية إلى المواجهة، ليس من أولوياتها الانتصار لرسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ولكنها وجدت ما تجعله وقود عداوتها للآخـر؛ لتفرض على الآخر خيارات ليست بالضرورة هي خيارات الغاضبين السذج، بل ربما كانت ـ في مؤداها النهائي ـ على الضد من آمال وتطلعات تلك الجماهير.

يخيل إليك ـ أحياناً ـ أن بعض أطياف الإسلاموية مبتهجة بالحدث؛ لما تراه من تقاطع كثير من الأصوات الغاضبة مع شعاراتها. وإذا كنا لا بد أن نغضب ـ مهما

استُخدِم غضبنا لغير ما نأمل ونريد ـ فإننا لا بد أن نكون حذرين غاية الحذر في لغة الإدانة التي نختارها؛ كيلا نسهم في الحشد والتجييش لفصائل ليست هي من خياراتنا الحضارية، بل تقف ـ من خلال مجمل مضامينها ـ على الضد من المنحى الإنساني الذي تجتمع عليه قوى التقدم والتحرر الإنساني.

إن اللغة التي يعبر بها الكاتب أو المفكر عن موقفه من هذا الحدث، لا بد أن تكون على درجة عالية من الانضباط بمعايير الكتابة العلمية التي لا تترك مجالاً لتوظيفها خارج سياق الكاتب. لا بد أن تكون الاستثناءات واضحة، ومقرونة بالتفاصيل التي تحدد رؤية الكاتب الخاصة، دون ترك مساحات فارغة من المعنى، يستطيع أن يملأها من يشاء بما يشاء.

4 ـ ظهر هذا الحدث الصاخب، وكأنه موقف (يجب!) على الجميع المشاركة فيه، وخصوصاً من قبل ذوي الإسهام في الشأن العام. لقد بدا الأمر، وكأن هناك من يريد أن يمارس عملية (امتحان) لإيمان كل كاتب وكل إعلامي وكل اقتصادي. فمن أعلن مشاركته في حملة الغضب فقد برأت ساحته، ومن لم يشارك فهو في دائرة الاتهام في موقفه من نبي الإسلام. وهذا موقف في منتهى الخطورة؛ لأن المشاركة ليست مجرد تعبير عن موقف، المشاركة لها حساباتها المعقدة حتى في سياق الدفاع، كما لا بد أن تكون ذات جدوى عملية، وإلا فلا ضرورة لها. كما أن هناك من يرى أن ما لديه لا يستحق التقديم؛ فلا يتقدم في مثل هذه الحال بشيء، فهل يتم وضعه ـ في مثل هذه الحال ـ في دائرة الاتهام أيضاً؟!، ومن هو المخول ممارسة هذا الدور التفتيشي اللاهوتي؟!.

أحد الأعزاء، ممن يقف مني موقف الأعراف؛ بين إحسان الظن بي وإساءته، قال لي: لقد كنت متوقفاً؛ أنتظر، وبقلق كبير من أجلك، هل ستشارك في هذا الموضوع أم لا؟، أما وقد كتبت؛ فقد أبعدت سوء الظن عنك، ونفيت عنك الشُّبَه!.

ومع تقديري العميق لمثل هذه العواطف؛ إلا أنني أرفض أن أضع إيماني على محك الامتحان من قبل أي أحد. إنني لست بحاجة إلى شهادة من أي أحد لي بالإيمان، أو بما يضاد ذلك من تهم. هـذه مسألة شخصية، لا تخص أحداً سواي. وعندما أكتب، فإنما أتوسل العلمية ـ قدر الإمكان ـ ولا أنتظر فيما أكتبه تزكية إيمانية

من أي كهنوتي كان، أياً كانت عباءته التي يرتديها. هذا أؤمن به، وأعمل على أساسه، وهو ما يجب أن يكون عليه الجميع في سياق هـذا الابتزاز الانتهازي.

لكن، المشكلة في هذا السياق، أن هناك من يقلقه ـ بل ربما يفزعه غاية الفزع ـ مثل هذا الامتحان العقائدي الذي يمارس محاكمته التفتيشية القروسطية، ويخضع طائعاً لمثل هذا الابتزاز؛ فيسارع إلى إثبات إيمانه في مثل هذه المناسبات، خصوصاً عندما يسمع التساؤل الابتزازي التقليدي عن سبب صمته المريب.

قد يُمتَحن الإنسان في أي شيء، في أخلاقه، في مبادئه، في علميته، في مهاراته. . .إلخ، وقد يحتاج إلى شهادات الآخرين له في كل هذا. لكن، في مسألة الإيمان لا يمكن أن يكون محل تقييم الآخرين؛ لأن المسألة الإيمانية لا يطلع عليها إلا عالم الغيب والشهادة ـ سبحانه ـ.

4 ـ 11 ـ النقد الذاتي أم جلد الذات!

يهرب (الإنسان التقليدي) ـ المنغلق على ذاته تنرجساً، والمغتبط بتخلفه ـ، من ضرورة ممارسة عمليات النقد الذاتي؛ بذرائع متباينة، بل متناقضة، وباعتذارات مختلفة، يبدي بعضها حيناً، ويخفي بعضها الآخر؛ لهذا السبب أو ذاك. ولعل أهمها ـ في مستوى خطابه الواعي، وأكثرها رواجاً في عالمه المعلن ـ أنه يتذرع بكونه لا يريد ممارسة (جلد الذات)، خصوصاً في الوقت الذي يرى أن من الواجب عليه ـ دينياً وقومياً ووطنياً ـ (جلد الآخر) الذي يتصوره ـ متوهماً في الغالب ـ أنه يمارس عدوانه عليه باستمرار، وأنه لا يترك له فرصة لـ(مراجعة!) الذات.

هذا الإنسان التقليدي الذي يُكوّن الأغلبية الساحقة من مجتمعات التقليد والتبليد، يهرب من هذه (الضرورة العقلية) المُلحّة في سياق ظرفه الحضاري الخاص، لا ليمارس عمليات إيجابية مقاربة، وإنما ـ فقط ـ ليمارس الدور المضاد: خداع الذات. إنه هروب من نقد الذات إلى خداع الذات. هروب من تشخيص الداء وعلاجه ومواجهة تحدياته إلى الاستشفاء بالأوهام والخرافات. يحدث هذا على مستوى الواقع، كما يحدث على مستوى الفكر، مما يعكس حالة من إدمان أسوأ أنواع المخدرات الفكرية والنفسية: مضغ الأوهام.

يرفض التقليدي النقد الذاتي بدعوى أنه يرفض جلد الذات. وهذه دعوى مفضوحة؛ لأن التقليدي ـ أصلاً ـ لا يمارس على ذاته أي نوع من أنواع النقد الحقيقي؛ حتى تصح دعواه بأنه يفصل بين ممارستين مختلفتين: نقد الذات، وجلد الذات، بحيث يقبل إحداهما ويرفض الأخرى. التقليدي ـ هو ـ أولاً: يرفض النقد الذاتي في أعمق أعماقه. وهو ثانياً: لا يعي حقيقة الفرق بين نقد الذات وجلد الذات؛ لأنه لم يشتغل على أي منهما أصلاً. وهو ثالثاً: لا يعي أن هناك نوعاً من العلاقة بينهما، وأن كل نقد ذاتي ينطوي ـ بالضرورة ـ على نوع من جلد الذات، كما أن جلد الذات ينطوي ـ بالضرورة ـ على سلوكيات معرفية تنتمي إلى حقل: النقد الذاتي. وهو رابعاً مهموم بـ(ستر) الذات وتبجيل الذات، بل بتقديس الذات!.

يعرف الجميع أن المجتمعات التقليدية المنغلقة أو المغلقة مجتمعات غير عقلانية من جهة، ومجتمعات غرائزية من جهة أخرى. وبما أنها كذلك، فهي غارقة في التنرجس إلى درجة الغياب التام عن حقيقة واقعها الخاص والعام. غياب التفكير العقلاني معطى طبيعي من معطيات المجتمعات التقليدية البدائية الغرائزية، وغرائزية هذه المجتمعات باقية؛ لأنها محصنة بغياب التفكير العقلاني الذي يمكن أن يسائلها ويفككها ويضبط إيقاعاتها. كل منهما: الغرائزية وغياب العقلانية، يكتسب مشروعيته من الآخر، كل منهما ينمو ويزدهر، بل يتغوّل؛ بمقدار حضور الآخر، إلى أن يصلا بالمجتمع التقليدي إلى حالة: المَوَات السكوني أو حالة: التدمير الذاتي.

النقد الذاتي هو أرقى أنواع التشخيص ممارسة وأنبلها غاية. والإنسان / المجتمع التقليدي الذي يرفض النقد الذاتي، هو كالبدائي الذي يرفض أن يمسَّ الطبيبُ الجراح أحد أولاده بأي شكل من الأشكال؛ لأنه ـ بوعيه المحدود بحدود الآني والمباشر ـ لا يرى فيما يفعله الطبيب إلا عدواناً على ولده الذي يحميه بمشاعر غرائزية؛ لا غير. يحدث هذا من طرف التقليدي البدائي، بينما الإنسان العقلاني الواعي يبذل كل ما يملك من أجل أن يمر الجراح بمبضعه الحاد المرهف على جسد ولده إذا لزم الأمر؛ لأنه لا يراه عدواناً، بل علاجاً رغم كل ما يحمله من آلام وأعراض.

لا يختلف حال الإنسان / المجتمع التقليدي في موقفه من النقد الذاتي عن حال البدائي الذي يرى في الطبيب المعالج عدواً يجب التصدي له. الممارسة النقدية هي ممارسة تشخيصية حيناً، وهي تشريحية في بعض الأحيان. ولهذا يقف الإنسان / المجتمع التقليدي موقف العداء من النقد الذاتي؛ لأنه ـ بوعيه المحدود بحدود الآني والمباشر ـ لا يرى فيما يفعله الناقد إلا عدواناً على الذات، على تاريخها وتراثها ورموزها وأمجادها. . .إلخ، كما هي حال الأب التقليدي مع الجرّاح. بينما المجتمعات العقلانية الواعية ترى أن أفضل أبنائها هم نقادها، وأن الفكر الحقيقي ليس هو الفكر التبجيلي المدائحي الذي لا يمكن وضعه إلا في خانة: قصائد الفخر والمنافرة، بل هو الفكر الناقد الذي يحاسب الذات أولاً، وقبل أي أحد!.

لهذا السبب تراكمت مشكلاتنا / أمراضنا منذ فجر تاريخنا المجيد!، وورثناها كتاريخ خاص، كقريب عزيز علينا، نرفض المس به، نرفض علاجه؛ لأننا ـ كتقليديين بدائيين نمارس السلوك البدائي ذاته ـ نرى أن تعرية التاريخ، وكشف مستور التراث، ونقده، وتفكيك مكوناته؛ ليس إلا عدواناً على هذا القريب العزيز (= تاريخنا ـ تراثنا).

إننا ـ ببدائيتنا الفكرية ـ لا نزال نرى أن السكوت عن الأمراض وتجاهلها كفيلان بعلاجها. نرى ذلك على مستوى الفكر كما نراه على مستوى الواقع. يقول هاشم صالح في كتابه (الانسداد التاريخي ص24): «مشكلتنا نحن العرب ـ وهنا يكمن الفرق الأساسي بيننا وبين الأوروبيين ـ هي أننا نعتقد بأن كبت المشكلة أو خنقها أو تأجيلها يعني حلها أو تجاوزها! كل المنهجية العلمية والخبرة التاريخية الحديثة تدل على عكس ذلك. ومع ذلك فنحن مصرون على المنهجية القديمة: منهجية الكبت والقمع والردع». وهذا يعني أننا لا نزال نهرب من ذواتنا، من أمراضنا، من مشكلاتنا، من حقيقة تخلفنا الساحق الماحق، التخلف الذي لا نزال نستورد له أغلى أنواع المساحيق، ونحاول ردم هوته السحيقة بجبال من الكلمات الجوفاء.

صحيح أننا تجاوزنا ـ إلى حد كبير ـ بدائيتنا على مستوى الواقع، فيما يخص الطب مثلاً، فلم نعد نرفض العلاج الحديث، ولا تدخل الجراحين، كما كنا نفعل قبل عقود. لكننا لا نزال نمارس الفعل نفسه على مستوى التعامل مع الأفكار

والإيديولوجيات الحاضنة لنا. وهذا في تقديري يرجع إلى بدائية لا تزال تسكننا ولا نزال نتجاهلها، ذلك أن البدائي يقتنع بالمباشر والآني على مدى زمني قصير (وهذا ما حدث، إذا ما رأى البدائي بعينه الأثر المباشر لتدخل الأطباء والجراحين) بينما هو لا يستطيع رؤية متغيرات الفكر، ولا الأثر اللامباشر للفكرة في الواقع، ولا العلاقات اللامرئية بين النقد وتحولات الأفكار؛ لأن كل هذا لا يقع في حدود ما يستطيع استيعابه، فاستيعابه يقصر عن فهم جدلية الأفكار فيما بينها، وجدليتها مع الواقع في أزمنته الثلاثة: الماضي و(الحاضر) والمستقبل.

نحن ـ كمجتمعات عربية / إسلامية ـ لا نزال ـ على صعيد الوعي العام ـ في مستوى وعي الإنسان البدائي، خصوصاً في تعاطينا مع المعرفة النقدية. أطباؤنا الفكريون (= مفكرونا ونقادنا) هم الأكثر عرضة لرفضنا وكراهيتنا بل لتضليلنا وتكفيرنا. نحن لا نزال نتعامل مع أطبائنا الفكريين وكأنهم أعداء معتدون؛ كما يتعامل البدائي مع طبيبه الجرّاح تماماً. انظر في الساحة الثقافية العربية إلى مكانة المفكرين في وعي الجماهير، ذلك الوعي الذي يعكس حقيقة الوعي العام (= وعي الثقافة العامة)، الأغلبية الساحقة من المفكرين لدينا مُجرّمون مُدانون، بل كلما كان المفكر أصدق لهجة وأنصح وأعمق؛ كان حظه من عدائنا الغرائزي أكبر وأفظع.

نحن نعادي ونكره، بل نضطهد من يمارس تطبيبه الفكري على جسدنا الثقافي. تأمل موقع كل من: الجابري وحسن حنفي والعروي وأدونيس وأركون والطيب تيزيني وجورج طرابيشي وعبد الرحمن بدوي ونصر أبو زيد وهشام جعيط ومطاع صفدي وعلي حرب وصادق جلال العظم ونصيف نصار... إلخ تأمل موقعهم من خريطة القبول الاجتماعي والفكري. هؤلاء هم نقادنا الذاتيون (طبعاً لا يعني إيراد الأسماء التوافق معهم بالجملة، بل يستحيل ذلك؛ لأن كثيراً منهم في تضاد وتعارض، ولا يجمعهم هنا إلا الطبيعة النقدية) الذين لا يحظون منا لا بالتقدير الكافي، ولا بالمناقشة الفكرية على الأقل، فهم كنقاد ثقافة، محتاجون ـ قبل غيرهم ـ إلى من يمارس النقد عليهم وعلى أعمالهم. لكن، هناك فرق بين النقد القائم على المساءلة الفكرية وبين الوضع على طاولة التشريح التكفيري الذي لا يحسن التقليديون غيره؛ لأنه هذا هو ما تمنحهم إياه ثقافتهم: ثقافة التقليد والتبليد.

يحدث هذا التجريم الصريح أو المضمر لمثقفي النقد الذاتي، بينما يحظى مثقفو الخرافة، ومروجو الشعوذة الفكرية، ودعاة التعصب، وسدنة الفكر التكفيري، وصانعو الإرهاب، بكل تبجيل وتقدير واحترام. هذا عطب عقلي تاريخي يكتنف وعينا منذ فجر وعينا بذواتنا في ذلك التاريخ البعيد. إنها حالة انحياز إلى التخدير الذاتي أو الخرافي في مقابل حالة عداء للنقد الذاتي أو العقلاني. ولعل من أفقع صوره ما حظي به أبو حامد الغزالي في التراث الإسلامي من تقديس ورواج وقدرة على التأثير، في مقابل ما حظي به ابن رشد من نفي واضطهاد وتكفير!.

إن النقد الذاتي هو شرط لتجاوز راهنية الذات، أي إنه شرط أي تقدم. ولهذا فالأمم ـ في جميع الأحوال ـ في أمس الحاجة إلى ممارسة جميع أنواع ومستويات النقد الذاتي. لكن، عندما تكون واقعة التخلف كارثية، بحيث تكاد تلغي الوجود ذاته (كما هي حال العالم العربي بلا استثناء) فإن الحاجة إليه تكون أكبر؛ لأن ما تريد تجاوزه ـ كدول تنتمي إلى العالم الثالث ـ هو الأسوأ بالقياس على مستوى ما عليه العالم الأول. ولهذا يكون من غير المعقول أن العالم الأول ـ الذي حقق من التقدم ما يمكن وضعه في خانة المعجزات ـ هو الأشد نقداً لذاته، بينما يرقد عالم المتخلفين مغتبطاً على وسائد الخرافة، رافضاً أي نقد، ومن ثم رافضاً أي تغيير.

إذن، النقد الذاتي ليس عملاً مشروعاً وحسب، بل هو عمل واجب، يدخل ـ كما في اصطلاح إخواننا الفقهاء ـ في دائرة: فروض الكفاية، إن لم يكن في: فروض الأعيان؛ كُلٌّ بحسبه. النقد الذاتي هو ضرورة وعي بالذات، وهو ضرورة تشخيص وعلاج؛ من أجل اجتثاث الأوهام التي تتمدد عروقها في أعمق أعماقنا.

النقد الذاتي ـ كما يقول خالص جلبي في كتابه الجميل (في النقد الذاتي ص 103) ـ هو في غاية الأهمية؛ لأن فيه التفاتاً إلى العامل الداخلي، العامل الذي يلعب الدور الحاسم في ولادة الأحداث. فالمسلمون التفتوا وركزوا انتباههم حتى اليوم على خصومهم، حذفوا أنفسهم من تكوين المشكلة، بمعنى أن العامل الخارجي هو المتهم. وما ذكر خالص جلبي، إنما ذكره في كتاب خصصه لنقد الحركة الإسلامية؛ لأن دعوى إسلامية أي حراك، تعني أن القائم به يمنح نفسه نوعاً من القداسة التي تمنع

عنه مشارط النقاد. وهذا ما لمسه من بداية شروعه في كتابه إذا قال ص 19: «إن مجرد كلمة (النقد الذاتي) غير مرحب بها في الوسط الإسلامي».

لا شيء أكثر استعصاء على المراجعة الناقدة من المنغمسين في أوهام العصمة. لهذا لا بد أن تكون الخطوة الأولى لأي نقد ذاتي، هي رفع وهم الحصانة المُدعاة ادعاء ضمنياً أو صريحاً. وكلما كان النشاط الفكري أو الواقعي أبعد في الأوهام عن النقد؛ كان هو الأولى بالنقد. وبديهي أن النقد هنا لا يعني الهجاء؛ كما يتوهم ذلك إخواننا التقليديون.

الفصل الخامس

5 السلفية كثقافة.. صناعة الكائن النمطي

5 ـ 1 ـ ثقافة تصنع الغباوة

الحراك الثقافي ـ أياً كانت خلفياته الإيديولوجية، وأياً كانت طبيعته ـ ليس حراكاً محايداً ولا بريئاً، كما أن ما ينتج منه من مخرجات؛ لن يكون بالضرورة نتيجة الإرادة الواعية للفاعل الثقافي. وهذا يعني أن الفعل الثقافي ـ في حقيقة حراكه ـ فعل في المتعين الاجتماعي؛ لا ينفك عنه بحال؛ صرح بذلك الفاعل الثقافي أم لم يصرح، ووعى أبعاد ممارسته المتماهية مع الواقع أم لم يتمكن من الوعي بها؛ فطبيعة الحراك الثقافي ـ بوصفه ديناميكية منتجة ومنتجة (بالكسر والفتح) لواقع ما ـ تفرض نفسها على هذا الحراك، وتستهلك وتفرز ما لم يكن في الحسبان.

وبهذا؛ فمهما كانت درجة تهافت الخطاب، ومهما فقد من اتساقه المنطقي الداخلي، ومهما اتسم باللامعقولية؛ فإن هذا أبعد ما يكون عن التأثير في درجة فاعلية الخطاب؛ لأن درجة تأثير أي خطاب لا تقاس بدرجة اتساقه، وقوة بناء منطقه؛ وإنما تقاس بدرجة ضربه على أوتار الأنساق القائمة، وتفعيل الوجداني منها خصوصاً.

وبما أن المجتمعات التقليدية الخارجة حديثاً من الأمية القرائية؛ مجتمعات تعتمد على الشفهي؛ في تعاطيها مع المعرفة عموماً؛ كنتيجة لواقع اجتماعي لم تكن شروطه المادية قادرة على تعميم الكتابي؛ فإن وعيها الذي تعاين به الوجود ككل؛ ومنه الثقافة الحديثة؛ سيبقى ـ حتى بعد خروجها من الأمية القرائية، بل من الأمية الثقافية ـ وعياً شفهياً. ومن ثم؛ فلا يمكن أن تعاين الكتابي ـ حتى بعد تعاطيها الطويل نسبياً معه ـ إلا بوعي شفهي؛ يتم من خلاله طبع ما ليس شفهياً بالطابع الشفهي؛ بحيث يكون اللاشفهي معززاً لأنساق الشفهي اتساقاً مع واقع الحال!.

إن الوعي الشفهي؛ باعتماده على الذاكرة؛ كوسيط لنقل المعرفة؛ وعي يعمد إلى التجزئة والتفريق؛ كنتيجة طبيعية وحتمية للاستحضار ذي الطابع الانتقائي الذي تمارسه الذاكرة بالضرورة؛ فضلاً عن كونه وعياً تذكرياً يرتبط ـ في مستواه الوجداني ـ بالماضي؛ ومن ثم لا يحمل النهضة كهم؛ لكونها فعلاً للمستقبل؛ يتطلب بالضرورة إنجازاً لما لم يُنجز بعد. وهذا ما يجعله يتجاوز ـ بعد ذلك ـ الارتباط الوجداني إلى نوع من الارتباط الحضاري بماضيه؛ فيصبح الماضي في وعيه أفقاً. وحينئذ تمشي الأمة القهقرى؛ وهي تحسب أنها آخذة في التقدم، وتلج عصور الظلام الأشد حلكة مما هي فيه؛ وهي تظنها عصور الأنوار، وتقتات بالجهل وهي تحسبه علماً، وكلما ظنت أنها ازدادت علماً ومعرفة؛ لم تزدد إلا جهلاً وحيرة وضلالاً.

وهنا تأتي ثقافة التجميع و(الكشكولية الثقافية) ـ التي تصنع الغباوة، وتئد الذكاء ـ لتلبي الاحتياجات الطبيعية المتسقة مع النظام العام لمجتمعات التقليد، وذلك من جهتين:

الأولى: أنها تفي باحتياجات الوعي الشفهي الساذج الذي يعجز عن الوعي بالكليات والأطر العامة. ولا تكلفه ما لا طاقة له به؛ عندما تنساق لطبيعته؛ بوصفه وعياً تدرب على الوعي بالجزئيات. وهنا يتقدم صاحب هذا الوعي الساذج ليحفظ الجمل والمقولات مجتزأة من سياقاتها؛ كيما يرددها بانتشاء؛ دون أن يُعنى باستبصارها من الداخل؛ لاستخراج مقولاتها العامة.

وهذا الترديد الدال على الجهل بأكثر مما يدل على العلم؛ يحفظ لذي الوعي الشفهي شيئاً من الحضور المعرفي؛ فيظن بنفسه العلم؛ لمجرد الاستحضار؛ بمعنى أنه يلبي احتياجاً ذاتياً / نفسياً دون أية فاعلية معرفية حقيقية.

الثانية: أنها تتماهى مع ماضوية ذي الوعي الشفهي؛ بتقديمها لثقافة ماضوية؛ يستهلكها ولا تصطدم بوجدانه؛ لأن الثقافة الماضوية ـ كما صنعتها حضارة الأنا ـ ثقافة تجميعية في الغالب. وهذا يعني أنها ثقافة تمنح الماضوي إحساساً موهوماً بضخامة المنجز الحضاري الذي يتكئ عليه؛ على العكس الثقافة الحديثة التي ـ فضلاً

عن احتياجها إلى وعي كتابي لا يمتلكه الماضوي ـ تثير فيه مشاعر الضآلة، وعدم احترام الذات؛ عندما تقف به وجهاً لوجه أمام منجز الآخر الحضاري.

وثقافة التقليد التجميعية؛ بوعيها الشفهي كانت هي المسيطرة على الوعي الإسلامي لفترة تزيد على سبعة قرون؛ هي فترة الانحطاط، وغياب العقل، واندحار الفلسفة، وسيطرة التقليد؛ على امتداد العالم الإسلامي. وقد ترسخت هذه الثقافة وتعمقت؛ ليس في البيئات العربية المتواضعة علمياً؛ وإنما حتى في القلاع التقليدية للمعرفة أيضاً، بحيث أصبحت بسياقاتها المعرفية (التعليقات، والحواشي، وحواشي الحواشي... إلخ) موانئ لتصدير هذه الثقافة الميتة، وتعميمها في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

ومع كل هذا؛ فليس هذا محل الإشكال؛ وإنما محل الإشكال هنا؛ أن الحل الحضاري، وعلاقته بالآخر من جهة، وبالتراث من جهة أخرى؛ لم يسلك الطريق الذي كان المنطق الحضاري يفرض عليه سلوكه؛ وإنما سلك طريقه بحوافز وجدانية؛ لا غير؛ فضَلَّ ـ وأضَلَّ ـ الطريق.

وللإيضاح؛ فإن محل الإشكال يكمن في أن البعث الإسلامي الحديث كان نتيجة الاحتكاك المباشر بالآخر الغربي، وإحساس العالم الإسلامي بمدى تخلفه وانحطاطه قياساً بهذا الآخر؛ بمعنى أن هذا البعث كان نتيجة مباشرة للتماس مع الآخر. ومن المفترض؛ إزاء هذه العلاقة السببية التي لم تكن في يوم من الأيام خافية على أحد؛ أن يوجه العالم الإسلامي همه واهتمامه تلقاء الشمال الغربي من أوروبا؛ بوصفه العالم الذي وعى من خلاله تخلفه. لكنه ـ وياللأسف ـ عاد إلى تلك الثقافة الميتة؛ ليبعث فيها الحياة، أو إلى ما قبلها من تراث تشكل في عصور الإبداع النسبي؛ ليتعاطى معه بوصفه أفق معرفة ـ وهنا إشكالية العلاقة ـ، وليس بوصفه مادة (خاماً) للاشتغال المعرفي الذي يُراد منه كفاعل في المعاصرة.

وفي عملية تداول (الصوت!) النهضوي بين القومي الإقليمي، والقومي العربي، والإسلامي؛ كان الوعي الشفهي هو الوعي الذي نمارس به علاقتنا بثقافة الآخر؛ على درجات متفاوتة. ولذا؛ كان بمجمله وعياً انتقائياً في تعامله مع

الشروط الحيوية للنهضة؛ وإن كان الإسلامي ـ لحيثيات كثيرة ـ أشدهم انتقائية، كما أنه ـ تبعاً لذلك ـ أشدهم تأزماً وحيرة واضطراباً وتشظياً.

وبما أنني ـ وخصوصاً في رؤيتي للنهضة في العالم العربي والإسلامي ـ ينحصر رهاني على الإسلام؛ فإنني معني بتناقضات الإسلامي وتأزماته؛ بمعنى أنني معني بتشخيص هذا الجسد أكثر من غيره؛ لأن رهاني عليه. ولا شك أن هذا الرهان إنما هو على الإسلام كدين يحتضن روح الحياة والتقدم؛ لا كما يفعل التأويل التقليدي للإسلام الذي يضيق ذرعاً بالحياة، ويعادي التقدم، ويصنع الموت (= الإرهاب).

إن الإسلام هو الهوية الغائرة في الوجدان العام للمسلمين كافة، وهو المحرك الأسمى الذي لا ينفعل المسلم بشيء قدر ما ينفعل به، بل هو الشيء الذي يمكن أن يعطيه المسلم أقصى طاقاته الروحية والبدنية طائعاً؛ مما يعني أنه لو تم تفعيل الإسلام؛ بتأويل معاصر؛ يتجاوز هيمنة خطاب السلفية التقليدية، ويتقاطع مع ثقافة الآخر، ويمتح منها إلى أقصى درجة ممكنة؛ فإنه سيكون الطاقة التي تضع العالم الإسلامي على عتبة العصر الحديث، وتضمن له ـ فيما بعد ـ أن يكون شريكاً حضارياً يمد الحضارة الحديثة بعناصر الحياة؛ لا بعناصر الموت.

ولكن المصيبة التي مني بها البعث الإسلامي الحديث؛ أنه بدل أن يواجه السلفية التقليدية، ويفند مقولاتها، ويكشف عن لا معقوليتها، وأنها لا تعدو كونها تأويلاً خاصاً للإسلام، محله متاحف الفكر لا الحراك الاجتماعي؛ نجده يتماهى معها، ويحاول اكتساب شرعيته من خلالها، فيشرعنها؛ وهو يظن أنها تشرعنه، ويظن أنه محتاج إليها؛ في الوقت الذي ينطق الواقع بحاجتها إليه. وهكذا؛ بدل أن تكون شرعية الحداثي الإسلامي نابعة من تماسك خطابه، واتساقه المنطقي مع شروط الحاضر؛ نجده يتوسل الشرعية ممن يفتقدها ابتداء، وممن سيغتصب منه روحه (حداثته) التي انبعث بها.

بهذا نجد أن ثقافة التجميع و(اللاعقل) أصبحت هي التي تطبع خطاب الإحياء الإسلامي الحديث بطابعها؛ كنتيجة حتمية لتماهي هذا الخطاب مع الخطاب السلفي الموغل في هذه الثقافة. وبسبب ذلك؛ أصبح الخطاب الإسلامي المعاصر ـ إلا في استثناءات قليلة غير مؤثرة ـ يعاني الهشاشة، والتهافت، والتأزمات الحادة في

مواجهة إشكاليات الراهن؛ سواء كانت هذه الإشكاليات في المسيرة الداخلية للنهضة أو في التفاعل الحتمي مع حضارة الآخر بأوجهها المتعددة.

هذا العقد الذي تم بين الإحياء الإسلامي الحديث وبين السلفية التقليدية لا يزال ساري المفعول، وهو المسؤول ـ بالدرجة الأولى ـ عما نراه من هذه الثقافة التي تصنع الغباوة، وتحاول أن تعممه في أنواع الطيف الاجتماعي كافة؛ بندواتها المتلفزة التي لا تتجاوز رجع الصدى، ومحاضراتها؛ سواء العامة المباشرة أو غير المباشرة والمنقولة عبر وسائط الكاسيت والمنشور، وبمجلاتها التي تأخذ طابع الإرشاد والنصيحة؛ ولكنها تمنح معه السطحية والبله، وبثقافة الموت الوعظية الحمقاء؛ تلك التي أصبح الوعظ معها ترافقه مشاهد التمثيل الجنائزي، الذي لا تتعدى مهمته زرع الوعي الدائم بالموت ونبذ الحياة؛ وأين يجري هذا؟؛ في ثانويات وكليات البنات! ولا رقيب، وتكتمل الدروشة بدروشة الخطابات الانترنتية (المحتسبة) حتى أصبح لها نصيبها في تشكيل الوعي العام المتسطح، الذي ينوء الإسلاموي ـ ويا للأسف ـ بالعبء الأكبر منه بدعوى الاحتساب المزعوم.

وبهذا الوعي المتسطح الكسيح الذي يصف (منتدى) في بلد محافظ؛ كشفت فيه المرأة عن وجهها ـ وجهها فقط ـ بأنه (نادي عراة) نحاول الانبعاث والدخول في العصر الحديث، كيف؟!، ونحن لا نمتلك بدهيات الرؤية العلمية الموضوعية التي نعاين بواسطتها الوقائع دون تحيزات مسبقة؛ فضلاً عن الواقعية في رؤية الأنا والآخر.

إن تلك الدروشة الوعظية التي تفتقد الحكمة ـ وهي منتشرة على نطاق واسع، وبدرجات متفاوتة؛ قد يدخل فيها من لا يظن نفسه كذلك! ـ يمكن أن تأخذ دورها المحدود؛ عندما يكون المتلقي من فئة بدائية لا تعرف بدهيات الإسلام (أركانه وواجباته ومحرماته) بسبب جهل أو ضعف إدراك أو... إلخ. ولكن لا يمكن بحال أن تصبح خطاباً معرفياً إسلامياً؛ يراد منه النهوض بمستوى الوعي؛ لأن هذه الدروشة الوعظية الكاسيتية ـ وأخيراً تتلفزت فضائياً! ـ إذا أريد لها أن تكون خطاباً معرفياً ينهض بالوعي؛ فإنها حينئذ ستكون (مخدرات) ثقافية؛ تتسبب ـ على المدى البعيد ـ بالشلل التام لجميع خلايا العقل الإسلامي.

ونحن ـ إذا أحسنا الظن ـ نجد أن قطاعاً كبيراً ممن يمارس هذه الثقافة التي تصنع الغباوة يمارسها عن ورع وزهد وتقوى واحتساب؛ مع ظنه أنه يحمل علماً؛ لكثرة من يصغي إليه، ويسأله؛ ومن ثم يتصدر لقضايا الأمة. وهنا تكمن المشكلة؛ إذ يريد أمثال هؤلاء أن يقودوا الوعي العام الإسلامي بزهدهم وورعهم؛ لا بعلمهم؛ مع أن تطوير الوعي يحتاج إلى تراكمية معرفية ذات حراك مؤسساتي لا يمتلك هؤلاء (الورعون) لا هم ولا مؤسساتهم الثقافية أقل القليل منها.

وبهذا فليس كل من كان ذا (غيرة!) و(حمية!) يمكن أن يسمح لنفسه ـ فضلاً عن أن يُسمح له ـ بالمساهمة في صوغ وعي الأمة؛ لأنه إذا أراد أن يصوغ لها وعيها ـ كما يحدث الآن ـ فإنه سيصوغه بما لديه فحسب؛ وما لديه ليس إلا الإفلاس المعرفي، وبقايا مخلفات ثقافة التجميع التي استقاها من القرون الإسلامية الوسطى، وأتى بها إلينا مُتعالماً؛ ليجعل ـ بجهله ـ مستقبلنا القريب والبعيد قروناً وسطى، وليقيم على أنقاض حريتنا إمبراطورية محاكم التفتيش.

5 ـ 2 ـ ثقافة التخلف.. من تجليات الظاهرة

تشير التقارير التنموية التي تتناول العالم العربي اليوم، إلى اتساع أفقي في مستوى انتشار التعليم النظامي، الذي يأخذ على نفسه القيام بالدور المحوري في تشكيل العقل العربي، لا في وحداته الجزئية التي تمس التعليم المجرد المحايد فحسب، وإنما من خلال الوحدات التي تعنى بالممارسة التربوية أيضاً. مما يعني أن انتشار التعليم النظامي يفترض تخلّق وعي جديد، مفارق للوعي التقليدي المتخلف. أي إن التعليم العربي ـ كما يفترض، وكما يعلن نفسه صراحة ـ يحاصر الوعي المتخلف، ويجتاح معقله الأساس: العقل، حيث مركز التحكم، أو (غرفة العمليات) التي تحكم مجمل السلوك.

لكن، مع اتساع رقعة التعليم النظامي، وكثرة مخرجاته، ما زالت الحالة العربية تسير من سيئ إلى أسوأ. السلوكيات العامة والخاصة، لا تحكي انحصار ثقافة التخلف التي يفترض في عمليات التربية والتعليم أنها تكافحها، بل على العكس، نراها تحكي مأساة واقعية، متمثلة في تنامي هذه الثقافة من جهة، وتراجع ثقافة التنوير من جهة

أخرى. هذا ما نراه في الواقع والوقائع السلوكية؛ إذ يبدو وكأن هذا التعليمة التربوية، تمارس دوراً معاكساً لدورها المتوقع منها في سياق البحث عن النهضة أو عن الانبعاث الحضاري.

ليس الأمر مجرد فشل في المهمة، وإنما هو نجاح في الاتجاه المضاد، نجاح في محاصرة التنوير، ونجاح في تعميم ثقافة التقليد والتخلف؛ إلى درجة أصبح الأمي المحروم من هذا التعليم ومن هذه التربية أعمق وعياً، وأقوم سلوكاً من أولئك الذين أدخلوا في أتون ثقافة التخلف؛ فخرجوا منه غير قادرين على التعاطي مع هذا العالم الفسيح المتعولم، الذي يحتاج ـ للتعامل الإيجابي معه ـ إلى ثقافة تنبع من هويته الراهنة، المتمثلة في تنوعه اللامحدود من جهة، والمستعصي على الثبات من جهة أخرى.

الاستثناءات النادرة التي تخرق عمومية هذه الصورة موجودة. لكنها استثناءات لا تصل إلى حد التغيير في الملامح الأساسية للصورة السائدة، التي تؤكد أن دور التربية والتعليم في العالم العربي لا يتجاوز إعادة إنتاج التخلف وتأكيده وترسيخه، بل تحويله من حالة تخلف مبعثر صادر عن الإهمال واللامبالاة، إلى تخلف منظّم، يتم تدعيمه بمناهج ومقولات تأخذ طابع الجديّة العلمية، وقداسة المعرفة؛ لتتحول حالة الجهل والتخلف إلى بناء عام مركب، يمارس قمعه لكل أشكال المعرفة، وكل محاولات التنوير.

يتساءل الدكتور: علي أسعد وطفة ـ (التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي ص71) (مركز دراسات الوحدة العربية) ـ: «إذا لم يكن للتربية حضور في مشاريع النهضة العربية أو في مشاريع الحداثة، فما هو الدور الحضاري الذي مارسته أو تمارسه هذه التربية بفعالياتها وأنساقها واتجاهاتها؟ هل مارست هذه التربية وتمارس دوراً حضارياً يدفع المجتمعات العربية إلى آفاق حضارية، أم أنها، وعلى خلاف ما هو منتظر منها، مارست وتمارس دور المكابحة التاريخية وتعطيل حركة النهضة والحداثة العربية؟ ويمكن صوغ هذه المسألة بسؤال الحداثة نفسه، وهو: هل حققت التربية العربية حداثتها؟».

هذه الأسئلة التي يطرحها الدكتور: علي أسعد وطفة، لا تنتمي إلى ترف

المساءلات الفكرية، بل هي أسئلة مشدودة إلى تأزمات الواقع، الواقع الثقافي، وتجلياته السلوكية التي تحكي المأساة التربوية على مستوى الجماهير. وهو لا يتردد في الإجابة عنها ـ بشجاعة وصراحة ـ بعد أسطر قليلة بقوله: «التربية العربية، وفقاً لصورتها التقليدية، تنتج وتعيد إنتاج المجتمع ثقافياً بكل ما ينطوي عليها هذا المجتمع من اختناقات ثقافية وحضارية. وبعبارة أخرى، فإن التربية العربية تعيد إنتاج التخلف وترسخه في مختلف جوانب الحياة وقطاعاتها الاجتماعية والثقافية».

إذن، ما نراه على مستوى السلوك العيني ـ من أنماط سلوكية متخلفة، يفترض أنها انقرضت بفعل العمليات التربوية التي مارسها التعليم والإعلام ـ ليس إلا نتاج انحراف في بوصلة الخيار الثقافي، بحيث نتقدم إلى الخلف!، نبحث عن مستقبلنا في ماضينا!، عن قوتنا في ضعفنا!، عن درجات العلم في دركات الجهل. ولا عجب ـ حينئذٍ ـ أن تكون الممارسات الهمجية مؤيدة من قبل أولئك الذين تعرضوا لأطول وقت لهذا البث التربوي المأزوم. وكلما ازداد المرء ثراء من هذه المعرفة / الجهل، ازداد ازدراء للمعرفة / العلم، وازداد حماسة للسلوكيات البدائية والهمجية التي تضرب على أوتار الغرائزي في وجدانه الخاوي.

لقد أصبحت التشوهات النفسية التي أصابت الإنسان العربي ـ جراء وقوعه تحت قصف ثقافة التقليد والتبليد والتخلف ـ تظهر للعيان في ما نراه من تشوهات سلوكية، يقف العالم حائراً في فهمها أو فهم أسبابها. فهي على بدائيتها، ووحشيتها ـ أحياناً ـ وتصادمها مع البدهيات العقلية، والحقوقية الإنسانية، تجد لها التبرير الكامل، ربما التمجيد الأرعن!، في الخطاب الثقافي السائد، أو في السلوكيات التي يتجلى هذا الخطاب من خلالها.

كي نفهم واقعنا كما هو، وليس كما نتصوره؛ لا بد أن نقرأ ونسمع آراء الآخرين فينا. طبيعي أن نتصور ـ كجزء من أزمتنا مع ذواتنا ـ أن الآخرين لا يفهموننا، أو أنهم يعادوننا، أو ـ ربما ـ يحسدوننا! (على ماذا، لا أدري). ولكي نخرج من هذا التأزم، ومن وهم العداء والحسد، لا بد أن نسمع أكثر من رأي، ولأكثر من جهة ثقافية، ومن بيئات دينية واجتماعية متباينة، يستحيل ـ كما يقول التقليديون ـ تواطؤهم على الكذب.

إذا كان رأي الغرب فينا واضحاً، يتجلى في الصور النمطية التي نشكو منها دائماً، ونفسرها بالعداء التاريخي، وبعقدة المنتصر المستعمر، فلا ضير أن نسمع لا رأي الشرق فينا، الرأي الآتي من هناك، من أقصى الشرق، أقصاه جغرافياً، وأقصاه في بعد ما بين طرفي الثنائية التي تحرقنا: التقدم والتخلف.

الياباني: نوبوأكي نوتوهارا، الذي درس الأدب العربي وتردد إلى الأقطار العربية أكثر من أربعين سنة، حيث خالط العرب في المدن والأرياف والبوادي، قدّم رؤيته للعالم العربي في كتابه: (العرب، وجهة نظر يابانية) (منشورات الجمل). وهي رؤية مقارنة ناقدة، قد لا تكون عميقة في تقصّيها، لكنها تطرح رؤية للآخر الشرقي عنا. وهي رؤية نابعة من خلفية واعية بما تكتب عنه، ومن تكتب عنه. فتجربة الأعوام الأربعين، والتجوال في أكثر من قطر عربي، والدخول في تفاصيل المتنوع الاجتماعي ما بين الشام شرقاً والمغرب العربي غرباً، كلها تعطي ما كتبه نوتوهارا أهمية يصعب تجاهلها، خصوصاً وأنه محب للعرب وللعالم العربي، متألم ـ دونما شماتة ـ لواقعه المتردي، والمتجه نحو مزيد من الانحطاط.

أول ما يلاحظه نوتوهارا هو مستوى الرعب والخوف، خصوصاً في الأقطار ذات النظم العسكريتارية، حيث يشير إلى أن الرعب وصل بالعرب إلى درجة الخوف من استعمال بعض الكلمات. وهو كياباني، يؤكد أنه يفهم أن يخاف الإنسان من الأخطار الحقيقية، كالزلازل والحوادث. لكنه، لا يفهم كيف يخاف الناس من النطق ببعض الكلمات، إلى درجة الصمت. بل يعجب كيف مكث ثلاثين عاماً يجول في بعض الأقطار العربية، وفي كل وقت يسأل عن مواقع بعض السجون، فلا يواجه إلا بالهروب المذعور من الإجابة، وكأن الناس يواجهون غولاً.

هذا الرعب الذي تحدث عنه نوتوهارا، وأشار إليه بالخوف السياسي، ليس هو الرعب الأساس، وإنما الأساس لذلك ـ في تقديري ـ رعب يسكن الوعي الثقافي، ويبدأ بالمحاضن الأولى للتربية، حيث القمع الأسري، الناتج من البنية البطريركية، حيث يقمع الأب الأسرة، ويقمع الذكور الإناث. . . إلخ متتاليات القمع، وحيث الثقافة تتسامح مع ألوان القمع، منذ تكوّنت هذه الثقافة إلى لحظتها الراهنة. ولا يخفى أن التسامح الثقافي مع الرعب والخوف، يبدأ من جبابرة الماضي، ومن صور الحجاج

وخالد القسري والمنصور. . إلخ، إلى عبدالناصر وصدام وبقية قواد الثورات العظام. هذا الرعب حالة تاريخية ثقافية، تمارس التربية ترسيخاً لها، وتعميقاً لصورها، بل تشريعاً لها. وما (التلقين) إلا الخطوة الثقافية الأولى، التي تؤسس للتطويع، ومن ثم؛ لممارسة إرهاب القطيع.

ومما له علاقة بحالة الرعب، حالة تعمد الإهانة. هناك ما يشبه: ثقافة الإهانة، حيث يحاول كل أحد إهانة كل أحد؛ نتيجة عطب ثقافي، عطب أسس لتشوهات نفسية عميقة، تظهر في علاقات الأفراد، خصوصاً عندما يوجدون في فضاءات تسمح بظهور أعراض هذه التشوهات. لهذا، يؤكد نوتوهارا أن الزائر للأقطار العربية يواجه في المطار ـ الذي يسميه: عتبة البلاد ـ (صدمة)، ويشعر بـ(الإهانة)، حيث «يعامل القائمون على الأمن المسافرين بشكل فظيع». وحيث «يخرق النظام من له معرفة بين العاملين في المطار».

يحاول نوتوهارا فهم ما يجري أمامه في المطار، حيث طريقة التفتيش التي يصفها بأنها «عشوائية فظة»، وعند انتهاء الموظف من هذه العملية التفتيشية التي مارس فيها ساديته «يترك الحقيبة على حالها ويمضي رافعاً رأسه بزهو». ما هو طبيعي في ثقافة العربي، يصبح صدمة في رؤية الياباني له، لا يستطيع فهمه؛ مع محاولته ـ بجدّ ـ أن يفهم. يقول متعجباً: «نحن نفهم الحرص على الأمن وهو ضروري جداً دائماً، في المطار وغير المطار ونحن نفهم أيضاً أن بعض المطارات ليس بها أجهزة حديثة لسبر الحقائب كل ذلك نفهمه ولكن ما لا أفهم ذلك التعالي وتلك الغطرسة خصوصاً من المسؤولين الكبار كضباط الشرطة أو الأمن لا أعرف. إن الأمر يستغرق ساعات أحياناً بين وقوف وتفتيش ومراجعات. تلك صورة مؤلمة تفضح النظام بكامله».

لن يستطيع نوتوهارا أن يفهم مثل هذه السلوكيات؛ ما دام لم يرجع إلى مكونات الثقافة التقليدية التي يتكوّن من خلالها الوعي العام. عندما يلج إلى عمق هذه الثقافة، ويفحص مقولاتها التي تزدري الآخر، كل آخر، بداية من كل ما يتجاوز الأنـا، وانتهاء بحدود الإيديولوجيا الواحدة. فعمرو بن كلثوم متحدث رسمي بلسان الجميع في معلقته، وطرفة ممثل الفردانية العربية، وشهوة السلطة يمثلها العربي الذي قال ـ فأصبح قوله مثلاً ـ: «يا حبذا الإمارة ولو على الحجارة» فالمهم أن يمارس التسلط، كفاعل،

ولا يهم موضوع الفعل، فيمكن حتى للجماد أن يفي بالغرض!، فهي (أي الحجارة الصماء) تشبع هذه الغريزة البدائية، ولو بالحدود الدنيا للإشباع.

ليس الأمر مجرد سلوكيات سلبية، يمكن القضاء عليها ـ على المستوى الحضاري العام ـ بقرار من هنا أو هناك. إنها سلوكيات تمثل التجلي الحاد لمكونات ثقافة ما زالت تكرس جماهيرياً، وما زالت آليات التثقيف والتعليم تعيد إنتاجها. وإجراء تحولات عليها كسلوكيات، يجب أن يبدأ من إجراء تحولات على مرجعيتها الثقافية المتجذرة في عمق التاريخ البعيد.

إن الخلل الذي يلاحظه الياباني: نوتوهارا في الشخصية العربية، من خلال ملاحظته للتصرفات الجمعية العينية، خلل تراكمي، خلل تسلل إلى هذه الشخصية؛ فأصابها بالعطب منذ فجر تاريخها المجيد. ولا شك أن إجهاض الحركات العقلانية طوال هذا التاريخ، هو نتيجة وسبب ـ في آنٍ واحد ـ لهذا العطب الذي تجاوز درجة الاستثناء إلى درجة التعبير العام، بل إلى درجة يكاد يكون المعبر فيها عن الهوية المعلنة لهذه الجغرافيا وأبنائها: العالم العربي.

يلاحظ نوتوهارا أن المظاهر السلبية لهذا العالم العربي لا تقع في الشوارع الخلفية المعتمة، ولا تمارس في السر. أي إنها ممارسات ليست مدانة من قبل العقل الجمعي الذي يحكم تصرفات الأفراد على نحو تلقائي، ولا من قبل القانون الذي يفتقد قيمته عندما لا يطبق بصرامة على الجميع. وهكذا، تسمح الأخلاق (الرخوة) ـ التي تعكس مستوى السقوط العام، السقوط الذي يستحيل أن يكون نتيجة أعوام قليلة ـ بكل المظاهر السلبية التي يمكن ملاحظتها ـ بوضوح مفضوح ـ في ظاهرة: الارتشاء، التي تمارس كسلوك معلن في معظم المطارات العربية، والتي تعطي الزائر الانطباع الأول عن مستوى الانحلال الأخلاقي الذي وصل إلى حد التطبيع.

يحكي نوتوهارا كيف يغشه البنك الرسمي في المطار العربي، وكيف يطلب منه موظف المطار مبلغاً من المال، ثم يكتشف أنه ليس مبلغاً رسمياً، وإنما رشوة، يكتفي الضابط الكبير بتعنيف هذا الموظف على هذا السلوك. وبما أن الرشوة في بلد كاليابان تعد كبيرة الكبائر، فإنه لا يستطيع فهم هذا التعاطي المتسامح معها، وكأنها خطأ عابر، لا يقع فاعله تحت طائلة العقاب الرادع. يقول نوتوهارا: «إنني أفهم أن يوجد موظف

يستغل وظيفته لمصلحته الخاصة ولكنني لا أفهم لماذا لا يحاسب مثل هذا الموظف عندما يكتشف الآخرون فساده. هل يعني ذلك أن الجميع يستغلون وظائفهم؟ وأن الجميع اتفقوا بالصمت على قبول هذا الواقع؟ لا أعرف تماماً ولكن الحوادث كثيرة بحيث تبدو وكأنها ظاهرة عامة».

التأكيد هنا على كثرة هذه الظواهر، إلى درجة أن تصبح ظاهرة عامة، هو إشارة واضحة إلى عملية تطبيعها. وهذه العملية لا يمكن أن تتم إلا في سياق خلل قيمي، تبررها ثقافة الجميع للجميع، أو ـ على الأقل ـ خلل يشمل سلم الأولويات التي تحدد تراتبية الجريمة في الوعي العام. أي إن الرشوة ـ وفق هذا السياق ـ لا تصبح فعلاً داعراً، فعلاً يصيب البنية العامة للقانون بالشلل، وإنما تغدو خطأ مثل سائر الأخطاء البسيطة التي تتكرر دون أن تلفت الانتباه، وربما خطأ في أدنى سلم الأخطاء!.

ما تلمح إليه ملاحظة نوتوهارا في عدم مساءلة الجريمة (جريمة الرشوة)، هو أن الجريمة لم تعد جريمة، وأنها حتى وإن بقيت جريمة في مدونة القانون، فإنها ليست كذلك في القانون الأخلاقي الذي يعكس قانون الثقافة، كما يعكس حقيقة أن الجميع يشارك في تدمير الجميع. أي إن هناك غياباً تاماً للوعي بعلاقة الفردي بالجمعي، وأن مصلحة الفرد ـ وخصوصاً في الوطن الواحد ـ ليست بمعزل عن مصلحة الجميع، وأن الأنانية ليست مجرد حب طاغ لِلذات، وإنما هي حب أعمى، حب لا يعي ذاته إلا في حدود المباشر والآني. وهذا يعني أن اتساع نطاق الجريمة الفردية التي تخترق مصالح الجميع، هو اتساع لمساحة الغباوة في العقل الجمعي، الذي لم يعد ـ في مثل هذه الحال ـ واعياً حتى بـتآكل مساحات التعقل لمصلحة الغباوة.

لا يقتصر تطبيع الجريمة العامة على التسامح الصريح معها، بل يشمل ـ أيضاً ـ تغيير موقعها من سلم الأولويات. فالجريمة ليس من السهل تجاهلها تماماً. لهذا، يتم إجراء عملية تبديل مواقع، بحيث يكون تجريمها (المُخفف) وكأنه تشريع صريح لوجودها، بل لنموها واطرادها. ولهذا ـ كما في الواقعة التي ذكرها نوتوهارا ـ لم يكن عقاب الموظف الفصل والسجن ـ كعقاب قانوني وأخلاقي يفي بحجم الجريمة ـ وإنما كان مجرد التعنيف العابر.

التعنيف هنا ليس عقاباً. إنه مجرد هروب ـ غير مباشر ـ من المسؤولية. وبهذا

فهو لا يقوم بدور إيجابي؛ كما قد يتصور من يغريه ظاهر الحدث، بل هو هنا سلوك في قمة السلبية تجاه جريمة علنية تمارس بمباركة الجميع. إن التعنيف هنا يقوم بعملية تطهير مزوّرة، يخرج منها المجرم، والمسؤول عن محاسبته، من طائلة تأنيب الضمير. فكأنه بهذا قد قبض المال فعوقب، أي دفع ثمن المال، وانتهى الأمر، استراح ضمير المرتشي والمسؤول!. ولهذا لاحظ نوتوهارا أنه رغم هذا التعنيف، إلا أن المال الذي دفعه مكرهاً للموظف المرتشي لم يرجع إليه؛ مع أن الضابط المسؤول رأى تفاصيل الجريمة أمامه. وهذا ما يؤكد رؤيتي أن الجميع شركاء، وأن التعنيف سلوك سلبي، يستحضر الجريمة ويقرها ويشرعنها، ولكن لا ينفيها.

إن الفساد مجرد وجه لثقافة التخلف التي تتحكم في تفاصيل الوعي العام. ولهذا فهو فساد يصل إلى كل من تحتضنهم هذه الثقافة، ولا يسلم منه حتى أولئك المخلصون الأنقياء أصالة؛ فالوعي العام يتسرب إلى كل شي؛ ليصبح قانوناً عاماً مفروضاً ـ بالعرف على الجميع. وهذا ما يلاحظه نوتوهارا، عاجزاً عن فهمه، فضلاً عن تفهّمه. يقول: «ودوائر الهجرة في البلدان العربية وجه آخر مرير من وجوه القمع وعدم الشعور بالمسؤولية. لقد تعودت في ذلك الجو من الفوضى والإذلال أن أعتمد على صديق عربي لكي أحصل على الموافقة على إقامة، أما أنا فأضع نفسي كحجر تماماً كحجر منتظراً انتهاء المعاملة. مرة شاهدت راهبة تدفع رشوة في دائرة هجرة فضحكت وقلت لصديقي؛ لي أسبوعان هنا وهما غير كافيين لأتكيف مع الوضع وأتصرف مثل تلك الراهبة. أقدر أن عندها تجربة طويلة في الإقامة والتعامل مع دوائر الهجرة».

لقد جرى تطبيع ما ليس بطبيعي. الجريمة (الجريمة بالعرف الإنساني العام) ترتكب وكأنها ليست جريمة. وإذا كانت الرشوة التي يجري تطبيعها على مستوى السلوك العام، ما زالت جريمة في مدونة القانون، فإن كثيراً من مفردات السلوك العام، هي مما يدخل تحت طائلة الجريمة. لكن، لا عقاب لها في المدونات القانونية، أي إن التصدي لها مسؤولية وعي عام تصوغه الثقافة المهيمنة. لكنها هنا ـ وياللأسف ـ ثقافة التخلف، التي قد لا تجرؤ على تطبيع الجريمة صراحة بإلغائها، لكنها تمارس تطبيعها بوضعها في درجة دنيا من تراتبية التصنيف الثقافي للجريمة.

وكمثال على هذا التطبيع ـ غير المباشر ـ الذي تنهض به ثقافة التخلف، يذكر

نوتوهارا هذه الجريمة العلنية التي جرى تطبيعها. يقول: «ولقد شاهدت يوماً طفلاً يلف خيطاً على عنق عصفور صغير ويجره وراءه والعصفور يرفرف على التراب. كان الطفل وكأنه يجر حماراً أو كلباً! وكان الناس يمرون بجانب الطفل دون أن يقولوا له شيئاً! إذن كان المنظر طبيعيا بالنسبة إليهم؛ طفل يتسلى بلعبة! لقد فهمت الأمر وما شابهه على هذا النحو التالي؛ ضعيف تحت سيطرة قوي. الناس يقبلون سلوك المسيطر القوي ويرضخون له. أي يسمح المجتمع أن تسيطر قوة على أخرى أضعف منها. وبالنسبة إلي فإنني أتساءل؛ إذا سمح المجتمع بهذا المنظر فإلى أين سيصل؟».

هنا يدرك نوتوهارا ـ على نحو ما ـ أن بنية القمع جزء من البنية العامة للوعي العربي المتشكل بثقافة معطوبة منذ اللحظات الأولى لتكوّنها؛ عندما جرت ـ تدريجاً ـ عملية محو متعمد للإنسان. ولهذا فجريمة القمع تمارس من قبل الجميع على الجميع بمباركة الجميع. يقول نوتوهارا ـ مفجوعاً بهذا المستوى غير المعقول من القمع ـ: «مرة كنت أزور مدرسة ابتدائية عربية. اصطف التلاميذ بهدوء وصمت في أرتال منتظمة ودخلوا قاعات الدرس، لقد مرت خمس دقائق وكأن المدرسة مكان للتأمل والعبادة وفجأة تفجرت الأصوات وجاءت من أبواب الصفوف كلها. أصوات الأطفال يبكون ويصرخون ويتوسلون إلى المعلمين. كذلك فهمت مبدأ الضرب. ما زال الضرب أسلوباً معتمداً في أغلب المدارس العربية. لقد كررت زيارتي للمدارس العربية وغالباً كنت أحصل على النتيجة نفسها. هكذا يبدأ القمع. من سلطة الأب في المنزل إلى سلطة المعلم في المدرسة وهكذا يألف الطفل القمع كجزء من وجوده».

واضح أن قمع الطفولة هنا، وعلى هذا النحو الصريح، قمع مشرعن في الثقافة؛ مع تجريم الأنظمة له. ولهذا لا يعني شيئاً تجريم مدونة النظام؛ ما دامت مدونة الوعي العام تبيحه، بل تدعمه. فمع أن معظم أنظمة التعليم في العالم العربي تجرّم ظاهرة الضرب، إلا أن الظاهرة تمارس بشكل علني من قبل المعلمين، على مرأى ومسمع من الإدارة المدرسية، ومن مديريات التعليم، ومن مسؤولي الوزارة المتواطئة ـ ضمناً ـ مع هذه الجريمة. فلا أحد يحاسب أو يعاقب على هذه الجريمة الأخلاقية، التي تزرع (إباحية) القمع في براءة الأطفال، والتي تجعل منهم مشاريع للقمع، تجاه أسرهم، وتجاه مجتمعهم، وتجاه إخوانهم من بني الإنسان.

عندما يلاحظ نوتوهارا هذه الروح القمعية التي تتلبس الجميع، وتشمل الجميع، حتى تصل إلى محاضن التربية، يستعرض نوعاً آخر من القمع. إنه القمع الذي يشمل الحريات الشخصية التي لا يفهم ـ كياباني ـ كيف يتم اقتحامها في سياق القمع. يستعرض ما يسميه بـ: الملابس والقمع. وهنا لا يستطيع فهم الانتهاكات التي تمس المرأة في هذا المجال؛ عندما يفرض عليها المجتمع تفاصيل التفاصيل في لباسها، الذي هو ـ في النهاية ـ من مسؤوليتها الخاصة، وليس من مسؤولية الآخرين؛ إلا في ظل استشراء ثقافة القمع.

يتحدث نوتوهارا ـ أيضاً ـ عن ظاهرة لها علاقة بالقمع، باعتبارها صادرة عن رؤية تشرعن القمع ابتداء، وهي ظاهرة العنصرية التي تمارس على عدة مستويات. يقول عن هذه الظاهرة: «شعرت عميقاً أن العرب يمارسون العنصرية داخل مجتمعاتهم بعضهم ضد بعض على أكثر من شكل. وسأكتفي بمثال واحد على ذلك ومثالي هو أصحاب السيارات الخاصة. يتفاخر مالك السيارة بسيارته وكأنها مجد فريد أحرزه دون غيره من بني البشر. ولذلك يتبارى الأغنياء في شراء أحدث موديلات السيارات وأغلاها ثمناً. هذا التفاخر الصريح يتحول إلى تعال على الآخرين، واضطهاد لهم مع أن ملكية السيارة في البلدان المتقدمة صناعياً ليست امتيازاً، ولا تختلف كثيراً عن ملكية دراجة عادية».

هذا مثال مخفف!. فمع أن هذا المثال يعكس نفسية تتجه بكليتها نحو سلوك القمع، إلا أنه لا يستعرض التجليات الأشد بشاعة، إلا بالتلميح. وهو يصرح أنه يتعمد هذا، حتى لا يمنع من دخول الأقطار العربية؛ فيما لو أشار إليها صراحة، بل حتى لا يقع أصدقاؤه تحت طائلة المساءلة من قبل مؤسسات القمع. وهو يؤكد أن هذا السلوك غير الصريح من قبله؛ جراء خوفه على نفسه وعلى أصدقائه، دليل على شدة القمع وعلى اتساع نطاقه، وشموله حتى للضيوف العابرين من أمثاله.

إن المظاهر السلبية الكاشفة التي استعرضها نوتوهارا، والتي تفضح بنية ثقافة التخلف السائدة، كثيرة، بحيث لا يمكن الإشارة إليها جميعاً. لكن ـ في مجملها ـ تعكس غياب النفس العقلاني، وسيادة العاطفي والغرائزي والبدائي، بل المرضي. فالازدواجية التي تتحلى معظم الشخصيات العربية، والتي لا حظها نوتوهارا من خلال

أصدقائه العرب (الذين ـ كما عايشهم بنفسه ـ يمارسون السلوك الأخلاقي المتزمت داخل بيوتهم، بينما يمارسون أعلى درجات العربدة والمجون خارجها) تفضح حال الثقافة التي تبارك هذه الازدواجية، أو على الأقل تتسامح معها. كما لاحظ ـ من خلال وجوده في القاهرة إبان تشييع جنازة: عبد الناصر ـ هذا المرض بالزعامة، والخلل الكامن في آليات تقويمها: من هو الزعيم الجدير بالثقة؟، وكيف يكون الزعيم؟، بل لماذا الحاجة الى الزعيم أصلاً؟ لماذا هذا الاعتماد الطفولي على الزعيم؟. وهنا يؤكد أن: «صورة الزعيم [في اليابان] فقيرة جداً»، وأنهم يعتمدون ـ خلافاً للعرب ـ على أشياء أخرى.

هذه شهادة مدعمة بالشواهد الواقعية، التي تمثل تجليات ثقافة التخلف المهيمنة في عالمنا العربي. وهي ليست شهادة من غربي متآمر!؛ كما هي عادتنا في اتهام تقييم الآخرين لنا، وإنما هي شهادة من شرقي، نردد ـ دائماً ـ أنه صديق ودود؛ لأن تاريخنا معه يخلو من الصراع، عكس الآخر الغربي. ولهذا، فإن هذه الشهادة أو القراءة، تحتاج إلى قراءة من قبلنا، تحتاج لأن نطرح على أنفسنا الأسئلة من خلالها، أن نعيد تقييمنا لثقافتنا، ومن ثم، لسلوكياتنا بالوقوف على إشاراتها وتضميناتها. لا يمكن أن تنتهي أزماتنا؛ إلا بتراجع الثقافة التي تنتجها من خلالنا. وطبيعي أيضاً أنه لا يمكن أن تتراجع هذه الثقافة البائسة؛ إلا باستحضار مشروع ثقافي مضاد.

5 ـ 3 ـ العودة إلى الخرافة.. حيرة اليائسين

يؤكد كثير من الباحثين في الأنثروبولوجيا، أن الإنسان عبر رحلته الطويلة على ظهر هذا الكوكب، لا يصمد إلا بالاتكاء على بعد ميتافيزيقي ـ أياً كانت صورة هذه الميتافيزيقيا، وأياً كان نصيبها من الحقيقة ـ يمنحه شيئاً من الصمود في مواجهة هذا العماء الكوني الذي يقوده ـ في حال انتفاء هذا البعد الميتافيزيقي ـ إلى غير قليل من العدمية والضياع. هذا البعد الميتافيزيقي لا يمنحه الأمان من خلال الأمل في المستقبل فحسب، وإنما يمنحه ـ أيضاً ـ الأمان والصمود؛ من حيث القدرة على التفسير وعلى الفهم؛ ولو في الحدود الدنيا من الفهم والتفسير.

هذه الحاجة إلى عالم المينافيزيقيا لمواجهة العالم الفيزيقي، هي حاجة إنسانية؛

ملازمة لكون الإنسان ليس مجرد حيوان (= دارويني) فحسب، وإنما لكونه إنساناً عاقلاً. ومن حيث هو عاقل، فهو لا يكتفي بفهم العالم من خلال حواسه فقط، أي لا يكتفي بالحد الحيواني، وإنما يسعى إلى فهم هذا العالم (وهو ـ كحالة وجود ـ من ضمن هذا العالم) بعقله. ومع كون الحواس هي الأدوات الأولية الضرورية التي يتكئ عليها العقل في استحضار المادة الأولية، إلا أن العقل الإنساني ـ بقدرته على التجريد ـ يحاول تجاوز هذه المادة الأولية، ووضعها في سياق تفسيري، يقلل من حجم هذا العماء الكوني المطبق على عالم الإنسان.

بعض المهتمين بهذا الشأن، يتصورون أن هذه الحاجة هي حاجة عاطفية فحسب، بينما هي في الواقع، حاجة عاطفية وعقلية أيضاً. وهاتان الحاجتان لا يمكن الفصل بينهما. فالاطمئنان العقلي الذي يحققه توافر التفسير والفهم، هو الذي يخلق الاطمئنان العاطفي، وبدونه يستحيل ذلك.

قد يجادل كثيرون في هذه الحاجة إلى الميتافيزيقيا. لكن، تاريخ البشرية: البعيد والقريب، هو الذي يعكس هذه الحاجة على نحو واضح. صحيح أن بعض التجمعات الإنسانية عاشت وتطورت في نطاق وعي مادي. لكن، حتى هذه التجمعات والمذاهب المادية، اضطرت ـ من غير وعي ـ أن تجعل الإحالة على المادة ذاتها نوعاً من الإحالة على الماوراء، وذلك عبر الإحالة اللامتناهية إليها؛ لتحل المادة محل كل القوى التي تصورها الإنسان منذ الأزل، منذ الإنسان البدائي، وحتى المذاهب الروحانية الخالصة، التي لم تتصور الوجود الممكن والحقيقي إلا الوجود الروحاني الخالص.

إذن، فالميتافيزيقيا هي النتاج الطبيعي لوجود العقل، العقل الذي يحمل في طياته مستوى من التجريد؛ مهما كان انشداده إلى الواقع المحسوس. ولهذا قام بعضهم بالتهميش على المقولة الأرسطية: الإنسان حيوان عاقل، فقال: الإنسان حيوان ميتافيزيقي. فكما أن ما يميز الإنسان من الحيوان هو العقل، فكذلك ما يحتاجه هذا العقل من التفسير، يؤدي إلى نوع من الميتافيزيقيا. فهي حالة ملازمة لوجود الإنسان العاقل = الإنسان المتسائل.

على هذا، فرجوع بعض الفلاسفة والمفكرين إلى الاعتقاد بماوراء المحسوس،

ليس تحولاً تاماً من حالة فقدان تام لهذا الماوراء، إلى حالة اعتقاد تام به، ليس تحولاً من نقيض إلى نقيض. بل هو يكاد يكون تحولاً من صورة غير واضحة؛ تكون فيها الألوان الماورائية باهتة، إلى صورة أكثر وضوحاً، تكون الألوان فيها واضحة، وربما فاقعة. وهذا التحول يقع نتيجة مرور الإنسان في المراحل العمرية المتنوعة، التي تختلف فيها طبيعة الفهم: تراكماً ونوعاً، وطبيعة الاحتياجات العاطفية، وتتنامى فيها بعض الاحتياجات على حساب بعضها الآخر.

كل هذا التحول / الرجوع طبيعي، بل ضروري؛ ضرورة الحياة ذاتها. هذا من حيث المنحى الديني العام. أما من حيث المنحى الخاص بنا ـ كمسلمين ـ فهو واجب ديني. عندما نتحدث عن سياقنا الإسلامي الخاص، فالعودة إلى معالم محددة ـ شرعاً ـ في رسالة الإسلام، لا تعني أكثر من العودة إلى رحاب الله. ولا شيء يبهج المؤمنين برسالة الإسلام الإنسانية، كأن يعود إنسان ما إلى الإسلام؛ مؤمناً بإنسانيته وعقلانيته وفضائه الروحاني الواسع.

إذن، لا مشكلة في هذه العودة، بل هي فعل إيجابي؛ يرفع مستوى الالتزام الأخلاقي، ويعزز من فاعلية الإنسان في المجال الإنساني. لكن، لا تتحقق هذه الإيجابية في حال كانت هذه العودة، مجرد صورة لحيرة اليائسين. اليائس يبحث عن مرفأ يطمئن إليه، خصوصاً بعد رحلة الإبحار الطويلة. وهذا قد يقوده إلى الوقوع في فخ الخرافة المتلبسة بالدين، بدل أن يقع على الدين في نقائه وصفائه وعقلانيته واستنارته؛ فتكون رحلته من عالم الحيرة، رحلة نحو عالم الخرافة، أي رحلة في الاتجاه الأكثر سلبية، والأشد ضياعاً.

اليائس، تتضاءل عنده مساحة الرؤية العقلانية، فيقع على الشاطئ ولو كان وهماً شاطئاً!. وهذا عكس الذي يبحث عن شواطئ لليقين؛ من غير أن يصل إلى درجة اليأس، أو من غير أن يصل يأسه إلى درجة المرض الذي يفقده التوازن العقلي؛ فيقع فريسة لاختطاف العاطفي، الذي توفره في الغالب الإيديولوجيات السائدة، ذات الصوت الصاخب، الذي يضع شباكه لأسراب اليائسين.

إن اليائس يبحث في مدى حواسه، وليس في مدى عقله. وبما أن الحراك الذي

يقدم معظم صور الماوراء، هو الحراك التقليدي المتخلف، المنقوع بالخرافة، فإن وقوع اليائس في شباكه يكاد يكون حتمياً. دخول اليائس المفتقد لحرارة كل ما هو روحاني، إلى عالم دافئ؛ كهذا الحراك التقليدي المليء بالتفاصيل الحركية المبنية على كل ما هو روحاني، يجعله في حالة استقالة عقلية تامة، تغتبط بما هي فيه، بعيداً عن حقيقته، وبعيداً عن ملابسات علاقته بالواقع، وبعيداً عن دوره في تحطيم مقومات التقدم الإنساني.

هذا ما تعيه الحركات التقليدية الخرافية التي تقدم نفسها كطوق نجاة. ولهذا فهي لا تبتهج بمجرد عودة (المفكر التائه!) ـ مثلاً ـ إلى الإسلام، وإنما تشنع عليه، وتقدح في إسلامه؛ لأنها لا ترضى منه بما دون التقليد والخرافة. إنها تريد من الفيلسوف أو المفكر العميق، أن يتنازل عن عقله، عن بنيته المعرفية، أن يعود إليها منزوع العقل؛ على صورة يستحيل معها إلى كائن تقليدي بائس، يتدروش على تهويمات أبي زرعة وأشباه أبي زرعة!. وطبيعي أن المفكر الحقيقي لا يقبل هذه الاستحالة، بل لا يستطيعها حتى لو أرادها.

التقليديات تختلف في نصيبها من الخرافة؛ مع كونها ـ كبنية تقليد ـ قائمة على الوعي الخرافي. ولهذا، فموقفها من عودة المفكر إلى الإسلام المستنير، يختلف من تقليدية إلى أخرى. طبعاً، قد تكون بعض التقليدية ذات سلوك براغماتي في تعاطيها مع هذه العودة؛ مع كونها أشد خرافية، فترحب بهذه العودة، وتروجها؛ كمحاولة استقطاب لهذا المفكر من جهة، ولتبدي نوعاً من التسامح من جهة أخرى. ولعل هذا يظهر أشد ما يظهر في استقبال التقليديات لإسلامية عبدالوهاب المسيري. فإذا كان من الطبيعي أن يبتهج به الإسلام المستنير، فقد كان للتقليديات منه موقفان: موقف حاول استقطابه، وتوظيف حضوره الكبير لمصلحة رواج الإيديولوجيا الخاصة، وموقف آخر (موقف غلاة الغلاة من التقليديين الخرافيين)، لم يقبل عودته، وراءه مصدر (شبهات!) في حديثه عن الإسلام.

هكذا استقبلت التقليدية عودة: المسيري؛ كإسلامي مستنير. وبما أنه من الطبيعي أن تكون العودة النموذجية في السياق الأصولي الحركي، هي عودة سيد قطب، التي لا ترسو إلا على ضفاف التكفير، وأن تكون العودة النموذجية في السياق

الروحاني الصوفي، هي عودة منصور فهمي، فإن عودة: محمد عمارة ـ مثلاً ـ تقع بين هذا القبول وذاك الرفض.

هذا يدل على أن شرط التقليدية لتقبل عودة الباحثين عن اليقين، هو الانخراط التام في التقليد والخرافة. بل لا بد أن تكون عودة تضيف إلى التقليد والخرافة، مزيجاً من التكفير والإقصاء والعنصرية؛ حتى تكون عودة خالصة، يتم قبولها، وترويجها على نحو جماهيري واسع، وكأنه انتقال من الكفر إلى الإسلام. مثل هذه العودة هي التي تكفل بقاء الحراك الخرافي، وهي التي تعزز من سطوته في القلوب، إذ تصور للجماهير أن المفكر مهما بلغ، فإن أقصى ما يستطيعه هو أن يرجع إليها صاغراً، فهي التي تمتلك حقائق الأولين والآخرين.

5 ـ 4 ـ خطاب الواعظين بين الحقيقة والخيال

يُواجِه الإسلام ـ كدين ـ كثيراً من التحديات التي تعترض طريقه من ناحيتين: من ناحية؛ محاولته إرساء فاعليته الإيجابية في مجتمعه الأساس، ومن ناحية؛ محاولته فتح آفاقه على مدى أوسع من الانتشار العالمي. ولعل أصعب ما يواجهه في هذا المضمار، ويحد كثيراً من قدرته على الفعل الإيجابي الذي من الممكن أن يكفل له النجاح في هذا التحدي، هو الشطح الخرافي الذي يتخلل الخطاب التبشيري / الوعظي، والذي كان ولا يزال يحتكر ـ إلى حد كبير ـ وظيفة تبليغ / تفعيل الإسلام.

كثير من الشطح، وقليل من النقد لهذا الشطح، أدّيا ـ بتضافرهما ـ إلى تشويه الوجه العقلاني للإسلام. لقد ظهر الإسلام لجماهير أتباعه أولاً، ولمكتشفيه الجدد ثانياً، على هيئة خطاب ما ورائي؛ متخم باللامعقول؛ رغم أنه، في نصوصه الأولى الصحيحة، وفي تأويلات أتباعه من غير التقليديين، كان بداية مرحلة حاسمة من مراحل المعقول الإنساني.

إن زخم طوفان الخطاب التقليدي الذي طمر الجُزر العقلانية في بيئات الإسلام، منذ انتصار المتوكل العباسي لإيديولوجيا الخرافيين، جعل العقل الإسلامي يغرق ـ بالتدريج ـ في مستنقع خرافي خانق؛ لا يزال يعاني عقابيله إلى الآن. أي إن ما خسره المجتمع الإسلامي من مُكوّنات الدين الإسلامي؛ نتيجة انتصار هذه الإيديولوجيا

النقلية، لم يكن إلا جوهر رسالة الإسلام المتمثل في النسق العقلاني الذي ينتظم الرؤى العامة للدين.

الآن، يخوض العاملون المهمومون بتقدم هذا الدين، مرحلة / معركة أخرى؛ من أجل إنقاذ الإسلام؛ ليكون هو الدين الأسمى والأنجع في ممارسات الفعل الإنساني الواقعي، بعد أن كان ـ ولا يزال ـ هو الدين الأسمى في عقول المؤمنين. الحماسة؛ دونما فاعلية عقلانية، لا تنفع الدين الإسلامي، بل تضره تُشوّه وجهه الحقيق بأسمى صور الجمال. ما يحتاج إليه الإسلام اليوم، هو: (عقلنة الإسلام)، عقلنته بأقصى ما وصلت إليه تطورات العقل الإنساني، التي لا تعني التنازل عن ثوابت الدين. وهذا يعني أن يتخذ المسلمون جميعاً موقفاً حازماً وحاسماً من كل صور الخرافة التي يمارس ترويجها سدنة خطاب التقليد والتبليد.

كلما كان الخطاب رائجاً وفاعلاً في الوعي العام؛ كان حقيقاً بالنقد والفحص؛ لأن أثر العناصر السلبية في مثل هذه الحال يكون شديداً. اليوم، يمارس الخطاب الوعظي فاعلية كبيرة في توجيه وعي الجماهير المستسلمة له تحت وطأة إيحاءات تنصيص الحضور المقدس. والمأساة، أنه كلما كان الخطاب تقليدياً وبسيطاً ومشبعاً بعناصر خرافية؛ كان أكثر اكتساحاً للعقول. وهذا هو سبب الشعبية الكبيرة التي يحظى بها بعض رموز التقليد؛ كما أنه سبب تجافي بعض المهتمين بالشأن الإسلامي عن إنكار هذا العطب؛ لأن إنكاره، سيتسبب في تدنّي درجة القبول الجماهيري لهؤلاء المُنكرين. وهي خسارة جماهيرية تقترب ـ عند هؤلاء ـ من مستوى التضحية بالذات!.

إننا نجد أن الخلل الوعظي يشمل كل مستويات التبشير. لكن أخطر ما في الأمر أن هذا الخلل يبدأ من القمة، من إنزال المتعالي إلى مستوى المعقول الشعبي. أسماء الله وصفاته، يتم إلقاؤها عبر مواعظ شعبية؛ دون النظر إلى طبيعة تلقيها، أي دون النظر إلى ضآلة الروح التأويلية عند الجماهير، التي بمجرد سماعها للصفات التفصيلية (مثل نزول الله إلى السماء الدنيا، ووضع القدم في النار، وقبض السماوات. .إلخ) ينشأ لديها ـ تلقائياً ـ تصور تقريبي لهذه الصفات، مرتبط بالفضاء التأويلي الضيق أو المعدوم.

بقدر ضمور الفضاء التأويلي، الذي هو ضمور يطبع العقلية الشعبية غالباً، يحضر

التشبيه، الذي هو صورة من صور التوثين. وهذا يعني أن الخلل إذا ما حدث، يمس أصل التوحيد، الذي لا يقوم إلا على قاعدة التنزيه، ولا يتحقق إلا بتمام التجريد. بعض الوُعّاظ، ولكي يُقرّب الصفات والأحداث المتعالية إلى الوعي الجماهيري، يأتي بالنصوص التي تُقارب بين الوقائع الإلهية والوقائع البشرية؛ دون اعتبار لظروف المتلقي الساذج الذي لا يتصور اللغة إلا في مستوى تأويلي واحد، هو مستواها الدنيوي / البشري؛ فيُعاين المتعاليات على ضوء سياق تأويلي مرتبط بالمتعين الواقعي. وبهذا، يقترب المتعالي من الواقع، ويصبح المتعالي حاضراً حضوراً مباشراً في السياق، أي في سياق وقائع الأحداث. وهذا ما يجعل الواقع غير منضبط وغير متوقع، بل تبعاً لذلك، غير مفهوم، لأن فيه ما ليس بواقعي. إنها إشكالية تداخل السياقات واضطرابها في عقل الإنسان.

وإذا كانت هذه اللغة (= لغة التشبيه الضمني) تُفسد طبيعة العلاقة بين الإنسان، وبين أقدس مقدساته، فإن لغة المُعجزات الحسيّة المباشرة، تُفْسِد العلاقة بين هذا الإنسان وعالمه الواقعي. إن الإنسان لا يستطيع تحقيق شيء من التطور، الذي هو في جوهره تحكّم في الطبيعة، واستخدام واقعي لقوانينها الحتمية؛ ما لم تكن العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة فيزيقية، لا تتداخل فيها عناصر الميتافيزيقا بأية درجة، ولا على أية حال من الأحوال.

إشكالية الواعظ القصصي، أنه يجد نفسه مسوقاً ـ بحكم وظيفته ذات الطبيعة الخاصة ـ إلى توظيف ما يُسمى بالمعجزات والكرامات. ودرجة اندهاش الجماهير التي تتصاعد بقدر غرائبية المعجزة أو الكرامة، تغري الواعظ الجماهيري بالإيغال في هذا السياق. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في أية محاضرة أو أي برنامج وعظي يقيمه التقليديون. فالجماهير التي تستمع إلى أحداث السيرة مثلاً؛ تجدها تستمع إلى السرد الوقائعي المعقول، وتحاول الفهم والربط والمقارنة. وضعية طبيعية، ولهذا تجد الجماهير في حالة استقرار نفسي وعقلي. لكن، ما إن يخرق الواعظ هذا السرد الطبيعي بمعجزة خارقة / غير طبيعية؛ حتى ترتفع أصواتهم بالتسبيح والتكبير، وترتسم على الوجوه الساذجة أعلى درجات الاندهاش والتعجب، بل التحفز لاستمطار المزيد من جعبة فوارس اللامعقول.

ما معنى أن تحضر توصيات نصوصية صريحة بحقوق الإنسان، وبأهمية التعاطي المتسامح والإيجابي مع كل مكونات الوجود، حتى الجماد منها (وهذا من أعلى درجات المعقول الديني)، فلا تتحرك الأوتار العاطفية للسامعين والمشاهدين، وفي الوقت نفسه، وبمجرد سماع قصة عن معجزة لم تثبت بالنص القطعي الثبوت (= القرآن الكريم)، تلتهب العواطف إلى درجة الاشتعال، وتمنح الجماهير إعجابها الساذج بحدث موهوم، لا تتعدى قيمته ـ فيما لو حدث فعلاً! ـ خرقاً عابراً للقوانين الطبيعية؟. أن يتكلم حجر أو يحن جذع أو يتكاثر طعام أو تبرأ عين سقطت بالكامل أو يُشقَّ صدرٌ أو يدرّ ضرعٌ (وكلها وقائع لم تثبت يقيناً بالقرآن، بل القرآن ينفي إمكانية تلبية طلبات قريش للمعجزات الحسية، عندما يؤكد أن ليس عند صاحب الرسالة ما يستعجل به القرشيون) ترتفع درجة الإيمان عند هؤلاء، بينما التوصيات الإنسانية الكبرى ـ التي تستطيع تغيير ماجريات الحياة الإنسانية كلها؛ فيما لو تم الانفعال بها كما هو حادث في سياق تلقي المعجزات ـ لا تمارس دورها المفترض في تعزيز الإيمان، بل تبقى ـ على أهميتها في صلب الرسالة ـ مجرد نصائح عابرة على هامش الوعي، لا تحظى بأي اهتمام، وبعيدة كل البعد عن الاهتمام الفكري بها؛ فضلاً عن التنفيذ والتفعيل.

إن المعجزات والكرامات ليست وقائع حقيقية، ولا يمكن ـ عقلاً ـ أن تكون، بل هي من صنع الخيال البدائي الساذج؛ لحظة الاصطدام بتمنعات الواقع، أي لحظة الوعي بالعجز الذاتي عن تغيير هذا الواقع. إذن، هي نتاج حالة عجز مرضية، انتابت العقل والواقع، واضطرتهما إلى إفراز هذا الزخم الهائل من اللامعقول. وعندما يقتات خطاب ما بهذا الإفراز المرضي، وعندما تتجاوب جماهيره معه في هذا التوظيف الإيديولوجي للخرافة، فهذا يعني أنه يتحول من خطاب إحياء إلى خطاب إماتة؛ لأن العقل لا يمكن أن يتكوّن من فتات اللامعقول. مخلفات الوعي الخرافي، مهما بهرت ومهما حشدت، بل كيفما بررت خرافاتها؛ فلن تنتج إلا مجتمعاً بائساً، مجتمعاً لا يحدد خياراته المصيرية، ولا يواجهها، إلا من خلال عقول دراويش الخرافيين.

5 ـ 5 ـ قوانين العالم الطبيعي وتفسيرات الخرافيين

ينقسم العالم اليوم ـ في تقديري ـ قسمين: قسم تُمثّله المجتمعات التقدمية، التي ارتضت العقل رائداً وقائداً، ومن ثمَّ، اتكأت في تصوراتها وفي صوغ أنماط

حياتها على العلم. وهذه هي مجتمعات العلم والحضارة التي تقود العالم اليوم، والتي لا تخلو من ملامح خرافة، لكنها خرافة تتراجع فيها إلى هوامش الحياة، وهوامش الأحياء، وهوامش التصورات. وقسم آخر، تمثله مجتمعات الخرافة، التي ما زالت تأخذ بالخوارق، وتنظر إلى المعجزات، وتُهمّش العلمَ، بل تزدريه ـ صراحة أو ضمناً ـ أشد ما يكون الازدراء. فالخرافة ـ في هذه المجتمعات ـ هي المتن العقلي، وهي الأصل الوجداني، الذي يصوغ الوعي العام. فعلى مبدأ الخرافة تحيا، وعلى فوضاها تموت. وهذه هي مجتمعات الخرافيين.

رغم التداخل الظاهر بين هذين العالمين، ورغم وَهْمِ التشابه؛ إلا أنهما عالَمان منفصلان ـ في العمق ـ غاية الانفصال، بل مُتضادان إلى درجة الصِّدام. العالم الأول، عالم العلم، مؤمن بأن العالم وُجودٌ مُنتظم في قوانين صارمة، لا تتبدل ولا تتحول، ولا تفهم عن طريق الحدس الباطني أو الكشوفات العرفانية. بل لا سبيل إليها إلا بالعلم، وبالعلم وحده. ولهذا، فهو عالم يسعى إلى فهم هذه القوانين، ويجاهد لتوظيفها في تطوير حياة الإنسان. ونتيجة لهذا الوعي، ولهذا الإيمان، فهو عالم يتطور باستمرار، وتخدمه الطبيعة بقدر ما يفهمها؛ من جهة، وبقدر ما يؤمن بنفسه وبقدرته على صنع عالمه؛ من جهة أخرى.

هذا بالنسبة إلى العالم الأول. أما العالم الثاني، فهو ليس العالم المُبتلى ـ أو المكتفي ذاتياً ـ بالجهل فحسب، بل هو العالم الذي يحتال للجهل وللخرافة؛ بغية نقلهما من سياق الهامش الوجداني، إلى سياق المتن الإيماني، إلى حيث يتم منح الخرافة أعلى الدرجات العلمية، إلى حيث تـُلقى عليها مسوح التقديس، ويُراد لها أن تحظى بالتقدير والاحترام.

قبل عشرات الألوف من السنين، كان (إنسان الكهوف) يعيش حياته البدائية الممعنة في بدائيتها. وكان كل شيء من حوله مجهولاً؛ والجهل يورث الخوف؛ بقدر ما يورث الضعف والوهن. ومن ثَمَّ، فقد كان كل شيء بالنسبة إليه مخوفاً. وكي تستقر حياته، ويطمئن في عيشه إلى المستوى المعقول، كان لا بد أن يُبدّد هذا الخوف. وطبعاً، لن يستطيع ذلك؛ إلا بتبديد الجهل. وهنا، بدأ محاولة التفسير لمظاهر الطبيعة من حوله؛ لأنه ـ كما تصوّر ـ بفهمها يستطيع الاطمئنان إليها، بل يستطيع التعامل

معها؛ خوفاً ورجاء. وهنا، بدأ التفسير الأسطوري لما يحدث في الطبيعة. وكان هذا اجتهاداً في حدود الممكن والمُتاح ـ آنذاك ـ لعقل الإنسان.

واجهت ذلك الإنسان ظواهر طبيعية متكررة، ذات طابع روتيني، كطلوع الشمس وغروبها، واكتمال القمر ومحاقه. أين تذهب الشمس بعد الغروب؟، وأين يختفي الجزء الناقص من القمر؟. أجاب إنسان الكهوف عن هذا بمجموعة من الأساطير التي منحته كثيراً من الاطمئنان، الذي يُورثه تصوره أنه يعيش في عالم مفهوم.

بعد ذلك، كانت هناك الظواهر الأقل اعتيادية، كالجفاف والمطر والرعد والصواعق والفيضانات وكسوف الشمس وخسوف القمر. وهنا حاول ذلك الإنسان تفسيرها بما يطيقه عقله الصغير من قدرة على صنع الأساطير. وتصور ذلك الإنسان أنه فَهِمَ هذه الظواهر، وأنه عرف كيف تعمل. ولهذا، كان يقدم القرابين البشرية والحيوانية لقوى الطبيعة؛ كي تستجيب لمراده، كما كان يبعث بالابتهالات والتوسلات؛ من أجل تخفيف الأضرار. هكذا تصوّر الإنسان البدائي، وهكذا هداه عقله، قبل آلاف السنين.

ولأن الزلازل والبراكين كانت نادرة ومفاجأة، ولا تتكرر في دورة معروفة الفصول؛ كما هو الأمر في المطر والصواعق وفيضان الأنهار، فقد كانت هذه أحد التحديات الكبرى التي واجهته، والتي صدمته؛ لأن دورتها كانت بطيئة جداً، ومن ثم، فهي غير مفهومة، بل صعبة على التفسير، حتى التفسير الأسطوري. ومع هذا، فقد قدّم ذلك البدائي ما يستطيع من تفاسير، ورضي ـ من جهة أخرى ـ بما يأتي به غضب الطبيعة بين الحين والآخر؛ كجزء من قدر الحياة، أو من نكدها الأبدي.

إن مما يلاحظ على كل هذه الأساطير التي أنتجها الإنسان، والتي حاول من خلالها التعامل مع كل هذه الظواهر الطبيعية، أنها ربطت بين الجوانب الكارثية في بعض هذه الظواهر، وبين غضب المسؤول عنها في ذلك التفسير. العقل البدائي، عقل بسيط وآني. مسار الأمور لديه على هذا النحو: ضَرَرٌ ما، قد حدث؛ إذن، هناك غضب ما، وراءه. والغضب لا بد له سبب. وهنا ربط الإنسان البدائي بين سلوكياته كفاعل في الطبيعة، وبين الأضرار التي تُحدثها الطبيعة له؛ لأنه ـ كما تصور ـ لا كارثة بلا غضب، ولا غضب بلا ذنب أو خطأ. وهكذا، تدخل الطبيعة (التي تصورها البدائي

ككائن حي شبيه بالإنسان) في علاقة عضوية ما ورائية مع الإنسان، الذي يصارع وحيداً ضدها، وضد الخوارق من قواها اللانهائية، ومن ثم، ضد نفسه، وضد ما يصنعه ـ هو ـ من أوهام.

انتهى ـ كما يفترض ـ عصر الخرافة، وغاض زمن الخرافيين. حدث هذا منذ قرون، منذ بدأ العلم ـ كقوة تفسيرية تنطلق من الطبيعة وتنتهي بها ـ يرتاد العالم الطبيعي. أصبحت الشمس تدور في مسارات معروفة، لا تغيب أبداً، وإنما تحجبها الأرض ذاتها عن بعض سكانها، وتبديها لآخرين. أصبحت آلية حدوث المطر معروفة بدقة متناهية، وأدرك إنسان العصر الحديث، إنسان العلم، أن نزول المطر خاضع لقوانين الضغط الجوي، وأن الكسوف ظاهرة طبيعية محسوبة ومُدركة من خلال مواقع حركة الكواكب. حتى الزلازل والبراكين التي تأخر فهمها قليلاً، أصبح أصغر طالب يدرس مختصراً في علوم الأرض، يدرك أنها مجرد تغيرات طبيعية جداً في صفائح القشرة الأرضية، بل يعرف ـ أيضاً ـ مواقع نشاط الزلازل والبراكين في العالم. لم يعد ثمة من أسرار. ومن ثَمَّ، لم يعد هناك مجال للدجل، ولا مكان للخرافة، ولا مكانة للخرافيين.

لكن، ومع أن العلم أثبت كل هذا، ومع أن هذا أصبح من أوضح الواضحات، إلا أن لدينا من التقليديين السلفيين من لا يزال يعيش عصر الإنسان الخرافي، عصر إنسان الكهوف. تحدث الزلازل، وتثور البراكين، ويعرف (العلماء) القوانين العلمية الصارمة التي تقف خلف ذلك. لكن، لا يزال العقل الأسطوري الخرافي حياً هنا، فلا يقنعه كل هذا الوضوح، ولا كل هذا الاتساق الكوني، بل يغضب من هذا الوضوح، ويُحيل على اللامعقول. إنه يريد غموضاً وفوضى؛ كي تتمدد أفاعيه الخرافية في العقول البائسة التي لم تتأسس على العلم بعد.

العقل الخرافي يتمسح بالمقدس الديني، ويدعي غضب الله على المنكوبين الضعفاء، ويتوعد من لا يدخل تحت عباءته الإيديولوجية، بأنه مُعرّض لغضب الله. التقليدي التبليدي هنا، يدعي أنه ـ وحده ـ العارف بأسرار غضب الله، وأنه ـ وحده ـ القادر على أن يدرأ هذا الغضب. إذن ـ حسب هذا المنطق التقليدي ـ ما على الجميع

سوى أن يؤمنوا بخرافات التقليديين، وأن يوقعوا لهم على بياض عقلي؛ من أجل النجاة من وعيد الزلازل والبراكين والفيضانات.

لكثرة ما يستغل التقليديون بؤس المنكوبين بهذه الزلازل؛ أحس وكأنهم مبتهجون بالحدث الطارئ، غير الاعتيادي. إنه فرصة لاستعراضات إيديولوجية استقطابية؛ خصوصاً وأن جماهير المستمعين لا يسألون ولا يتساءلون. لا يستنكرون، لا يطرحون الأسئلة المحرجة عن سر (الغضب) ومكانه وزمانه على الخطيب أو المحاضر أو المحاور. يتخيل كثير من المستمعين إلى هذا الدجل الخرافي، أنهم إن اعترضوا أو تساءلوا أو شككوا، فقد اعترضوا على أصل الإيمان، وأنهم بالاعتراض على خرافات رجل الدين، قد اعترضوا على آيات رب العالمين.

هكذا أوهمهم التقليديون، وهكذا صاغتهم إيديولوجيا التجهيل. إنهم لا يدركون أنهم لا يعترضون إلا على فهم أسطوري بدائي خرافي، يصدر عن متاجر إيديولوجي باسم الدين. بينما دين الله الحق، أعظمُ وأقومُ وأجلُّ من أن تستجيب روحه لمثل شعوذة هؤلاء المشعوذين. فمتى ندرك ـ دونما تردد أو مداهنة ـ الفرق الكبير بين العلماء الحقيقيين، و بقية جوقة الخرافيين؟!

5 ـ 6 ـ الثقافة بين الديني/ السلفي والمدني

إشكالية العلاقة بين الديني والمدني، يبدو أنها إشكالية أزلية، ستبقى ما بقي الإنسان، ولا يمكن أن تصدر فيها الكلمة النهائية بحال. ومهما حاول الفاعل الديني أو الفاعل المدني الفصل، فإن طبيعة الحياة البشرية ـ بمنظومتها المعقدة ـ تأبى أن تخضع لقوانين التمايز والانفصال بين عناصر حياتية؛ هي بطبيعتها الواقعية شديدة الاتصال.

ونسبية التداخل بين تلك العناصر، إضافة إلى عدم استقرار هذه النسبية في كل الأحوال، عائق معرفي آخر. إنه عائق يجعل من فهمها ـ فهماً نسبياً على كل حال! ـ أمراً مرهوناً بنوع خاص من القراءة لهذا الإشكال؛ بحيث يمتلك الفاعلية والاستمرارية التي تواكب النسبي والمتحول فيه؛ فيكون أقرب إلى فهم طبيعة التفاعل المتحول بين الفكري / الديني والواقعي.

استحالة الفصل، حتى في أشد المجتمعات إيغالاً في تقنين الفصل وتشريعه، تعني أن الديني مرتبط بالمدني، على الأقل، في إبان تموضعه في الواقع المتعين، كما أن المدني مرتبط بالديني؛ من حيث هو لا يستطيع تجاهل أثره في الواقع المتعين، ولو على نحو غير مباشر. ويزداد هذا الارتباط قوة؛ حين ندرك أن الفاعل الديني لا يرضى بالبقاء خارج الفاعلية المدنية التي يراها جزءاً لا يتجزأ من الفاعلية الروحية، كما أن الفاعل المدني لا يكف عن الاستعانة بالديني على نحو مباشر وغير مباشر، إلى درجة تنطق باستحالة الاستغـناء.

إشكاليتنا المحلية لا تكمن في جدلية الاتصال والانفصال. بل هي تبدأ باليقين باستحالة الانفصال، ومن ثم، فهي كامنة في (طبيعة) الاتصال الذي هو القدر الوحيد، والخيار الوحيد أيضاً. ولهذا، فمجمل الجدل الدائر ـ الآن ـ إنما يبحث في الحدود التي يجب أن يقف عندها المدني في الديني! من جهة، والديني في المدني من جهة أخرى. ويتبع ذلك ـ بالضرورة ـ البحث عن هوية الفاعل الثقافي فيهما؛ إلى أي ميدان ينتمي؟ إلى الديني أم إلى المدني؟.

من جهة؛ يتساءل المدني عن جدارة الفاعل الديني للخوض في الشأن المدني العام، ومن جهة أخرى؛ يتساءل الديني عن جدارة المدني (وهو هنا الثقافي) للخوض في الديني. وربما لم يواجه الديني الاعتراض بقدر ما واجهه المدني، بوصف الديني ميداناً يحمل طابع الاختصاص، بينما المدني، هو الميدان العام لكل فاعلية إيديولوجية، أياً كانت هويتها. ومن هنا، فلا يحتاج المدني العام ـ كما يتوهم ـ إلى اختصاص معرفي، بل يكفي الانتماء الاجتماعي لتكتسب الفاعلية شرعيتها.

الثقافي العام ـ بما في ذلك الفعاليات الفكرية والفلسفية ـ موضوعها المجتمع وعلائقه، والإنسان كفرد وهمومه الوجودية. وهذا يعني أن كل ممارسة معرفية لا بد أن تتقاطع مع الديني على نحو مـا، خصوصاً عندما ترتفع درجة اتصال الديني بالمدني إلى مراتب الانفعال الإيديولوجي الصريح. وهذا التقاطع يطرح سؤالاً على الثقافي العام، يمس شرعية فعله في المدني؛ لأنه ليس مدنياً خالصاً، بل هو مدني متدين. وبهذا يصل سؤال الشرعية إلى علاقة الثقافي العام بالديني.

هل من حق الثقافي العام ـ بما فيه الفكري والفلسفي الخالص ـ مناقشة المسألة الدينية، والبحث في علاقاتها المعقدة بالواقع؟. الجواب بالإيجاب، أمر حتمي عند الفاعل الثقافي. لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى الفاعل الديني. فمع أن خوض الديني في كل تفاصيل المدني مشروع ـ حسب ما يرى الفاعل الديني ـ إلا أن الاشتباك الثقافي مع الديني مرفوض من قبل الديني.

وتزداد المسألة بعداً عن المنطقية، عندما يطلب الفاعل الديني أن يديّن جميع تفاصيل المدني، وأن يكون الحكم النهائي لـه في كل هذه التفاصيل، ثم هو ـ في الوقت نفسه ـ يرفض تدخل الثقافي في الديني، بوصفه إحدى الفعاليات العامة المؤثرة في ماجريات الواقع، التي من المفترض مناقشتها في بعديها: الخاص (الديني الخالص) والعام (المدني المشرعن). وهذا يعني ـ في النهاية ـ أن تكون الفعالية الدينية هي الفعالية الشرعية المصرح لها بالعمل في الميدان المدني، وليس الديني فحسب.

كثيراً ما نسمع، وخصوصاً من ذوي الاختصاصات الشرعية، تساؤلاً عن أحقية المثقف العام في مناقشة المسألة الدينية، أو البحث في أيٍّ من تفاصيلها. هؤلاء لا يرون لغيرهم حقاً في الاشتباك مع المسألة الدينية، بوصف الشرعي تخصصاً علمياً، يجب ـ وفق تصورهم ـ أن لا يخوض فيه إلا المتخصص الأكاديمي. ويكون التشبيه الساذج الذي يقيس هذا الاختصاص بالعلوم التجريبية، كالطب والفيزياء والهندسة... إلخ. فكما لا يجوز لغير الطبيب ممارسة الطب؛ لا يجوز لأي مفكر مناقشة المسائل الدينية؛ لأنه ليس من ذوي التخصص؛ كما يزعمون.

المسألة لها تفاصيلها، بحيث يستحيل اختصارها في ذلك التشبيه الساذج؛ لأن الميادين البحثية في الديني ـ كما أرادت لها طبيعة الدين، وكما أراد لها الفاعل الديني بزيادة ـ مفتوحة على جميع حقول الحياة، فضلاً عن طبيعة العلم المنسوب إلى الدين. وهذه إشكالية، ولكن يمكن معاينتها ـ معاينة نسبية متواضعة ـ على النحو التالي:

أولاً: طبيعة العلم الديني. فهو ليس كالعلوم التجريبية التي ترتبط بمحددات واقعية، لا يمكن التنازع حولها، ولا يختلف فيها النظري إلا في نطاق محدود، وإلى أجل لا يطول في الغالب. أي إن الحقيقة موجودة في الواقع المادي بكل قوانينها،

ومهمة العلم التجريبي اكتشافها، ومعرفة قوانينها. بينما الحقائق في الديني تختلف، فهي إما قد تم تحديدها بالنص الصريح، وهذه محل اتفاق من قبل المؤمنين، وإما أنها محل بحث نظري، وهذه لا يمكن التوصل إليها ـ يقيناً ـ بحال.

إذن، الحقيقة الدينية، غير المنصوص عليها صراحة، أو التي لا تكتمل إلا في سياق تشكلها الواقعي، هي حقيقة لا تكتشف، بقدر ما هي حقيقة يتم خلقها من قبل المفكر الديني أو المهموم بالديني. ولهذا، تبقى حقيقة نسبية، يصعب الجزم بها في كل الأحوال. وهذا ما يجعلها محل خلاف دائم، حتى بين ذوي الاختصاص، بل حتى داخل المذهب الواحد.

في الحقيقة الدينية التي (يصنعها) الفقيه أو المفكر الديني، تختلط الذاتية ـ حتماً ـ بالموضوعية، عكس الحقيقة العلمية التي لا تؤثر الذاتية فيها؛ كونها موجودة قبل اشتغال الذات عليها. ومن هنا، فكل تأثير ذاتي، يمس الحقيقة العلمية، إنما هو نابع من طريقة المعاينة، ومن الهدف التوظيفي، وليس من وجودها المتعين.

هذا يعني أن تخصص الفاعل الديني بالدين ليس كتخصص العالم التجريبي في ميدانه؛ لأن الحقائق في الديني ذات تواشج مع أكثر من بُعد، بحيث لا يمكن سبر أغوارها على جهة التحديد واليقين. وهي فضلاً عن ذلك، مضافة إلى الواقع فيما يراد منها على مستوى التوظيف، فليست ـ بهذه الحال ـ دينية خالصة؛ حتى وإن كانت في الأصل كذلك. إن هذا الاشتباك مع الواقع يجعلها غير مستقلة في ميدانها الاختصاصي الأول (= الديني)، فليست علماً يوصف بالاختصاص، كالطب مثلاً؛ ليصدق ذلك القياس الساذج. بل هي ـ كما يشهد واقع الحال ـ أقرب إلى أن تكون موضوعاً للتفكير العام.

صحيح أن هناك كثيراً من العلوم التي يعبر عنها بالعلوم الشرعية المتخصصة، وهي العلوم التي تمنح الفاعل الديني أرضية معرفية تمكنه من القراءة والاستنباط. لكن، هذه العلوم هي آليات قراءة، تمت صناعتها عبر تاريخ تطور الدرس الشرعي، وتفرقت المذاهب فيها فرقاً وأحزاباً، وهي ليست محل إجماع؛ لأنها في حقيقتها، مجرد (اجتهاد) نظري لتأسيس نظرية معرفية شرعية؛ من أجل تيسير العمل الاجتهادي. وكونها اجتهادية، يسقط حقها في الإلزام. وكونها نظرية، يعني أنها اجتهادية بالضرورة، وأنها لا ترتبط بحقائق مسبقة، بقدر ما تحاول صنع الحقائق.

ومع أن كل ما يتماس مع الديني، يُفترض فيه الإحاطة بالشأن الديني، وخصوصاً في بعده النصوصي الأول، إلا أن هذه الإحاطة لا يمكن أن تكون استيعاباً لكل ما أفرزته المذاهب من آليات ومناهج، لأنها مجرد اجتهادات مذهبية، فضلاً عن الإحاطة بالنتائج القائمة على أساس هذه الآليات والمناهج.

وتزداد الحاجة إلى الخروج على هذا النسق الاجتهادي القديم، حينما يأتي هذا الإلزام اللامُبرر بآليات القراءة التي صنعها المجتهدون الأوائل، في وقت اتسعت الشقة فيما بين الميدان المدني القديم والميدان المدني الجديد. فالواقع تغير، والعقل تغير. وهذا يعني ضرورة الانعتاق من أسر الاجتهاد الأول، حتى في الآليات والمناهج. فكيف يُطلب من الثقافي العام، الحديث عبر آليات ومناهج، هي قبل كل شيء، محل اعتراض، لأنها تحكي نسق التفكير، أكثر مما تحكيه نتائج الاجتهاد.

ثانياً: واقع الخطاب الديني في العالم الإسلامي أجمع، يؤكد أن (المجتهد) الذي يمتلك شروط الاجتهاد (كما وضعت نظرياً) كائن لم يوجد بعد. إن معظم الذين يجتهدون ـ أقصد الذين يجتهدون بحق ـ على امتداد العالم الإسلامي، لم تتوافر لديهم شروط الاجتهاد، فضلاً عن غيرهم، ممن يتكلمون ـ كعلماء دينيين ـ بينما هم في الحقيقة ناقلو علم، لا يتجاوزن نطاق اجترار المحفوظ.

وهكذا، إذا أصبح الفاعل الديني يتحدث في الديني، دون مؤهلات معرفية في الديني ـ كما هي اشتراطات الديني في الاجتهاد ـ فإن دعوى الاختصاص تصبح ناقصة من هذه الزاوية، فضلاً عن غيرها. والمجتهد ـ أقصد الحقيق بالاجتهاد ـ معذور؛ لأن الشروط التي وضعت من قبل لم تكن واقعية، بل كانت تتغيا المثالي، وهذا ما يعطي المجتهد المعاصر شرعية اجتهاد. لكنها شرعية مشروطة بالنسبي على كل حال.

وبما أن المسألة تخضع للنسبية في نتائجها، كما يعترف الجميع بذلك، فإن نسبية ما يتوافر للمجتهد من آليات ومعارف تبقى حقيقة لا يمكن تجاهلها. ومن هنا يأتي المثقف العام، كصاحب حق في هذه النسبية العامة التي لا يمكن احتكارها، فضلاً عن أن تكون محل اختصاص، كخصوصية العلم التجريبي.

ثالثاً: هـناك مسائل دينية خالصة. وهذه المسائل قد يتناولها الفاعل الثقافي؛ بوصفها مسائل تمس الحياة على نحو مباشر أو غير مباشر. والمثقف في هذه

الحال، لا حرج عليه علمياً، فهو قد يدخل في هذا المضمار المعرفي بمبررات كثيرة، أهمها:

1ـ قد يكون الفاعل الثقافي مجتهداً ـ حسب التجاوز الذي مُنح للمجتهد المعاصر ـ لكن اجتهاده ليس اجتهاداً عاماً، بل هو منحصر في مسألة أو مسائل معدودة، تضافر عليها باهتمام خاص. وهذا يمنحه حق الاجتهاد في المسألة ميدان الاهتمام. ولا يخفى أن الاجتهاد يتجزأ، ولولا ذلك لم يكن ثمة اجتهاد، وخصوصاً في مضمار الدراسات الأكاديمية المعاصرة التي تعمد إلى الجزئيات وفروع المسائل في رسائل الماجستير والدكتوراه.

2 ـ قد يكون اشتباك الفاعل الثقافي مع المسألة الدينية، مجرد تساؤل لا يتجاوز مسألة الفحص، أو هو استشكال لبُعد خاص في سياق إثارة استشكالات عامة. والغالب هنا أن الفاعل الثقافي يطرح أسئلته على آليات الاستدلال، قبل أن يطرحها عن الاستشكال النصوصي، أي إنها أسئلة في المنطق العام. وهذا من حقه؛ لأن القضية هنا تخرج من إطارها الديني الخاص، إلى البحث في طبيعة التفكير، من حيث منطقيته واتساقه مع شروطه، وليس من خلال ارتباطه بالموضوع فحسب، بل قد لا يكون الموضوع مهماً في هذا السياق، بدرجة أهمية مساءلة مستويات المنطقية في طرائق الاستدلال.

3 ـ قد يتناول الفاعل الثقافي المسألة بوصفها مجرد أرضية بحث ينطلق من خلالها. فعرضه للأحكام الواردة فيها ليس إلا عرضاً وصفياً. فهو في هذه الحال لا يعدو كونه ناقلاً. وتمحوره في هذا الوصف حول حكم من الأحكام دون غيره، لا يشترط فيه أن يحوز المرتبة الاجتهادية في الجميع، ولا في مبررات هذا التمحور؛ لأن تلك الأحكام التي يجري الاشتغال عليها، صادرة عن مجتهدين معتبرين لدى الأمة موضوع الخطاب.

إذن، عندما يورد المثقف مسألة اجتهادية، ويحاول أن يعانق بها الواقع، فليس شرطاً أن يكون قد وصل إلى مرتبة الاجتهاد فيها. ولو كانت كل مسألة يتم توصيفها، تشترط درجة الاجتهاد فيها؛ لتعطلت المعاهد والكليات الشرعية، بل المدارس العامة.. إلخ؛ لأن كل حكم يتم عرضه في قاعات الدرس ـ في مثل هذه الحال التي لا

نوافق على شروطها ـ لا بد أن يكون المعلم أو المحاضر قد بلغ فيه درجة الاجتهاد، وإلا فلا حق لـه في وصف الأحكام. وبهذا الاشتراط غير المقبول ـ ولكن قد ينادي به دعاة الاختصاص الديني مناداة ذرائعية ـ تتعطل أوجه التعليم الديني كافة بلا استثناء.

إن الاشتغال على نتائج العلوم ـ حتى ما ثبت لها الاختصاص، كالعلوم التجريبية ـ هو ميدان البحث الفكري والفلسفي. والبحث النظري عموماً، قائم على الاستعانة بمعطيات الواقعي، بما فيها المعطيات العلمية التي يجود بها ذوو الاختصاص؛ إذ هي جزء من تجليات الواقع. بل إن الفاعل الديني، بوصفه مفكراً ومنظراً، يبني كثيراً من أحكامه على النتائج التي يجود بها العلم التجريبي؛ دون أن يكون متخصصاً فيه. وهو بهذا يشبه الثقافي العام.

وكمثال على شرعية العمل على نتائج الاختصاصات، فإن تحريم (الدخان) ـ بصرف النظر عن شرعية هذا التحريم ـ قائم على نتائج البحث الطبي الذي يُثبت الأضرار، وبدون هذه النتائج لا حكم إلا بأصل الإباحة. فهل نقول ـ مقايسة ـ في هذه الحال: لا بد للفاعل الديني أن يتوقف في حكمه، حتى يدرس الطب بنفسه، ويشتغل على الأبحاث الخاصة بالدخان (لعشرات السنين)؛ ليكون من حقه تقرير حكمه في أن الدخان مضر، ومن ثم محرم؟!!!. إذن، فكما أن من حق الثقافي الديني أن يستعين بنتائج ذوي الاختصاص في العلوم المحضة، فإن من حق الثقافي العام أن يستعين بما يتوصل إليه الفاعل الديني (المختص) في ميدانه؛ خصوصاً عندما يصل إلى مكانة اعتبارية في هذا المجال.

رابعاً: كل ما سبق في حال ما لو كانت المسألة دينية خالصة، أي مدارها على النصوص لا على الواقع ـ باستثناء المثال الأخير ـ. أما عندما لا تكون كذلك، أي عندما تكون مدنية، يراد لها أن تتشرعن، أو حكماً ناجزاً يراد لـه أن يتموضع في الواقع، فإن هذه المسألة تقع خارج احتكار الديني بداهة؛ لأنها تقع خارج ميدان الاختصاص الأصلي.

استنباط الحكم للواقعي، أو تنزيل الديني على الواقع، عملية عقلية بالدرجة الأولى؛ لأن الحكم في كلا الحالتين، منوط بفهم الواقع. وهذا الفهم جهد عقلاني

مدني. والديني مبني على محددات هذا الفهم المدني. فالفقيه هنا ليس الفاعل الديني بقدر ما هو الفاعل المدني. وإذا قرر المدني مستوى المصلحة الواقعية، تقررت ـ في الحال ـ المصلحة الدينية. وبمستويات المصلحة، يتحدد الحكم الشرعي، بأحكامه الخمسة المعروفة. وبهذا، فكثير مما نظنه دينياً؛ لأن الأحكام الدينية تزاحمت عليه، فاكتسب هويته من خلالها، هو مدني خالص. والتعامل معه ـ علمياً وعملياً ـ يجب أن يكون على هذا الأساس.

5 ـ 7 ـ التقليدية (= السلفية). . إيديولوجيا الوهم المستحيل

تتميز التقليدية الاتباعية، المنظومة الأشد تأثيراً في حياتنا اليوم، ليس بكونها التيار الذي يربط الأمة طوال تاريخها بنقط الصفر، أو ما يُسمى بلحظة الانطلاق فحسب، وإنما بكونها ـ أيضاً ـ التيار الذي يشد الأمة ـ دائماً ـ إلى الوراء، إلى ماضٍ موهوم، إلى سلف غابر، أياً كانت هوية هذا الماضي، وأياً كانت مبررات هذه العودة المجانية إلى ذلك الوهم الجميل!.

طوال تاريخ الأمة المتقلب سياسياً واجتماعياً وثقافياً، كانت السلفية التقليدية الاتباعية هي التيار الوهم، أو هي تيار حملة الأوهام، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ هي التيار الأشد تأثيراً في حياة جماهير البسطاء، أولئك الذين لا يريدون، أو لا يستطيعون، الخروج من عباءات الآباء ولا من أسمال الأجداد البالية بفعل تقادم السنين. ولأنها كانت كذلك؛ كانت هي العقبة التي وقفت، وتقف، ضد كل حراك ثقافي أو سياسي أو اجتماعي ذي نفس تقدمي، بدعوى الأصالة والخصوصية والاصطفاء.

عندما تتأمل تاريخنا، منذ انبعاث الأمة على يد الرسول الأعظم ـ صلى الله عليه وسلم ـ تجد أن هذا التيار الاتباعي الجمودي (= السلفي)، هو مرض الأمة العضال. كانت الأمة دائماً، وخصوصاً في فترات التحول السياسي الكبير، تتفلت ـ فكراً وعملاً ـ نحو آفاق تقدمية، تتمرد، أو تحاول أن تتمرد على واقعها، ولكن هذا التيار الماضوي الاجتراري كان يشدها دائماً بكل ما يمتلكه من مكونات النكوص إلى الوراء. وبصورة أوضح، نقول: لقد كانت كل نبضة انبعاث في تاريخنا، منذ كان وإلى اليوم، أمام خطر هذا التيار النكوصي الذي يقف لها بالمرصاد.

كان هذا التيار دائماً، وطوال تاريخنا المجيد!، يُمثّل إيديولوجيا انكفاء وانطفاء وعودة جنونية إلى وهم مستحيل. وكان دائماً مصدر تأزم في الفكر، كما هو في الواقع. كما كان دائماً يصنع الإشكاليات الوهمية في الأذهان، ليجعل منها إشكاليات واقعية، وكأن مهمته محددة في خلق واقع مأزوم على الدوام.

يعتقد كثيرون أن هذا التيار الاتباعي يشكل أزمة في الحاضر؛ لأنه لا يفهم العصر، أو لا يستطيع فهم العصر، بينما هو في الحقيقة تيار لا يفهم الماضي أيضاً، أو ـ على نحو أدق ـ أزمته الأولى هي في عجزه عن فهم الماضي، الذي يحاول إعادة إنتاجه. أزمته في اغترابه معرفياً عن الماضي الذي يحاول تمثله بالتطابق التام، وليست أزمته ابتداء في اغترابه عن واقعه المعيش.

إشكالية هذا التيار الاتباعي الارتكاسي، تكمن في أنه يصنع الأوهام النظرية عن الماضي، يصنع الماضي كما يحب أن يراه، يخلق تاريخه من أوهامه وهواجسه ومخاوفه وطموحاته، وليس من المكونات الحقيقية لهذا الماضي، إنه يمارس نقل الماضي من وقائعيته، من بشريته، من إطاره الإنساني، إلى مستويات من التصعيد نحو المتعالي؛ دونما حدود تُقنّن وتُنظم (على ضوء المعقول الواقعي) هذا التصعيد المكتنز بطوفان الأوهام.

لا يتصور الداعية التقليدي الذي التهمته أوهام التقليدية الاتباعية، والذي يحاول فرض أوهامه على واقعه المعاصر، أن مرجعية الاتباع (= قاعدته النظرية المتوهم وجودها عملياً) لم تكن على تلك الصورة التي يتوهمها أو يتخيلها. التقليدي الاتباعي لا يتصور أن كثيراً من المبادئ والتعاليم، التي يؤكد لنفسه ولغيره أنه على استعداد للتضحية بروحه؛ كي يراها ماثلة في الواقع، هي مبادئ وتعاليم تم اختراقها، بل استغلالها، حتى في ذلك العصر الأنموذج، في ذلك العصر الذهبي الجميل المضيء في المخيال، في ذلك العصر الذي تم تلوينه بكل أوهام الكمال، بينما هو (عصر بشري) محكوم بالقانون الأقوى في الواقع، الذي هو: قانون الإنسان.

إن أشد ما يُؤزم التقليدي الاتباعي، ومن ثم يؤزم مجتمعه الحاضن له معه، أنه يمتلك تصوراً مغلوطاً عن الماضي، إذ يتصور المبادئ النظرية التي صاغتها الأحلام

والطموحات وعذابات الانتظار عبر مسيرة أجيال وأجيال، وكأنها كانت مبادئ تحكم الواقع فعلاً وتتحكم فيه بأقصى درجات الانضباط، وبأنصع صور المثالية التي يحتملها التوق الإنساني إلى الكمال.

من هنا، نجد أن التقليدي الاتباعي لا يحاول استعادة ماض غير مطابق للحاضر، لا يحاول قسر واقع ماض على واقع راهن فحسب؛ كما يتوهم كثير من مُحللي خطاب الاتباعية (= السلفية / الأصولية)، وإنما هو ـ أيضاً ـ يحاول استعادة (وهم كبير)، وهم يستحيل أن يوجد في الماضي؛ بقدر ما هو مستحيل في أزمنة تجاوزت ذلك الماضي بأكثر من عشرة قرون.

لهذا السبب، تجد أن التقليدية الاتباعية تغضب من أي محاولة لإعادة قراءة الماضي على ضوء آخر ما أنتجته المعرفة الإنسانية من آليات قرائية (= مناهج تحليلية)؛ لأن هذه القراءات التي ستعيد فهم الماضي على نحو أدق، ستحطم الأوهام، ستقترب من العالم البشري، ستجعل الإنسان في سياق الإنسان. وهذا بلا شك، من شأنه أن يفسد الموقع النظري للتقليدية الاتباعية (وهو المُشرّع للمكانة الاعتبارية)، بأكثر مما تفسده سلسلة الخسائر التي تطالها في الواقع الراهن. أي إن التقليدية الاتباعية تغضب من أولئك الذين يقفون ضد بنائها الوهمي عن الماضي، بأشد مما تغضب من أولئك الذين يقفون ضد محاولاتها الحالية التي تتعمد الاستيلاء على الواقع؛ لأن استيلاءها على الواقع بما تمتلكه من مبادئ ونظريات ورؤى متخمة بمعسول الأحلام، لا يتم إلا من خلال الاستيلاء على الماضي معرفياً، وتوظيفه ليخدم أوهامها في هذا المجال.

أقسى ما يؤلم التقليدية الاتباعية، ليس أن تنفضح في الواقع، ليس أن يكتشف الناس زيفها أو حتى تزييفها، ليس أن يرى الناس بعيون العقل لا معقوليتها، وإنما هو (= أقسى ما يؤلم) متحدد في الخوف من افتضاح ذلك الماضي، في الخوف من الكشف عن الطبيعي / البشري فيما هو مصنوع من وهم التجاوز للطبيعي / البشري. أي إن التقليدية الاتباعية تخاف على (الصورة الموهومة) عن الماضي، وهي الصورة التي تتشرعن بها اليوم، وتعيش على ذيولها، أشد مما تخاف على واقعها المباشر؛ لأنها تدرك أن سقوط المرجعية الوهم، سينقض بنيانها من الأساس.

من هنا، نجد أن التقليدية الاتباعية تشكل خطراً على نظرية المعرفة، قبل أن تكون خطراً مباشراً على واقع الإنسان. التقليدية الاتباعية أينما وجدت، خلقت أزمة في الوعي، وصنعت حالة تخلف مُمَنهَج، ومن ثَمَّ، فهي تخلق سلسلة مطردة من الأزمات الواقعية التي لا تقف إلا في مستنقع التخلف والتطرف والإرهاب.

إن من يتأمل مسيرة التقليدية الاتباعية (= السلفية) عبر التاريخ، وعلى امتداد الفضاء الجغرافي الإسلامي، يتيقن أنها إيديولوجيا تدمير، لا إيديولوجيا تعمير، مشروع نكوص وتراجع وموات، لا مشروع تقدم وتطور وحياة. التقليدية الاتباعية عبر تاريخها الطويل، ذلك التاريخ الذي يكشف عن هويتها بأفضل مما تكشف عنه حزمة المبادئ النظرية التي تتبجح بها، كانت العدو الأول لكل تقدم، لكل تنمية، لكل انفتاح، لكل وعي مدني محايد، لكل توافق شعبي يتغيا التعايش، لكل تطور حقيقي في مسألة حقوق الإنسان.

بل إن الواقع اليوم يشهد على هذا الدور البائس للتقليدية الاتباعية، يشهد على دورها المحوري في التدمير. فقبل بضع سنوات، وعندما قامت قوات التحالف الدولي، بقيادة الولايات المتحدة، بتحرير العراق من صدام (صدام الشخص والفكرة والنظام)، كان العراق، بكل ما فيه من مكونات طبيعية، يَعِد بمستقبل باهر مغاير لكل ما سبق، كان الوجود الغربي قادراً على تشكيل العراق وطناً وإنساناً، ومن ثم صوغه ليبدأ من نقطة إنسانية واعدة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعالم المتحضر. كان كل شيء يعد بالأفضل والأجمل؛ لولا انبعاث التقليديات الاتباعية (= السلفيات)، من سنية وشيعية، لتكون مصدر دمار للعراق الوطن والإنسان؛ ولا تزال.

اليوم في مصر، وبعد الانفتاح النسبي للفضاء الديمقراطي، رأينا كيف تتسلل التقليدية الاتباعية؛ لتبدأ بممارسة دورها التدميري. لقد بدأت تصنع الصراعات، وتحاول زعزعة الوعي المدني الذي لم يترسخ بعد، وتتعمد مَحْوَرة الاهتمام حول إشكاليات وهمية، إشكاليات تخلق الاحتراب الداخلي، بدل الالتفات إلى الإشكاليات الجوهرية التي ستحدد مصير مصر والمصريين إلى ما بعد عدة أجيال.

التقليدية الاتباعية (= السلفيات المصرية بأنواعها وأحزابها) تريد العودة بمصر

إلى الوراء، بدل أن تدفعها إلى الأمام، تريد إلغاء كل إنجاز محدود تحقق في العهد السابق على المستوى الإنساني، بعد أن كان غضب المصريين واحتجاجهم الكبير (= ثورتهم) ناتجين من ضمور وتراجع الإنجاز في هذا المضمار على وجه الخصوص.

حتى في سوريا التي تعيش اليوم مخاضها الأصعب، حيث الشعب المقهور يبحث عن منافذ للحرية، نجد التقليدية الاتباعية تحاول تأزيم الوضع أكثر مما هو متأزم، إنها تريد نقل الصراع من كونه صراعاً على أرضية الحرية والكرامة الإنسانية إلى صراع لحساباتها المذهبية والطائفية الخاصة، تريد نقل الاهتمام من فضائه الإنساني الرحب، إلى حيث الوهم المعادي للإنسان.

وكما تمارس التقليدية الاتباعية دورها المُدمر في العراق ومصر وسوريا... إلخ، نجدها لدينا قد اكتسبت هويتها (منذ وُجدت لدينا وإلى اليوم) من وقوفها ضد كل مشاريع التنمية، ومن معارضتها لكل صورالانفتاح، ومن حشدها الاحتقاني التكفيري التضليلي التفسيقي؛ لمواجهة كل حق إنساني خالص. إنها لدينا أشد ضرراً مما هي لدى الآخرين؛ لأنها إن كانت صوتاً هامشياً عند الآخرين (وهو خطر محدق؛ رغم هامشيته)، فهي لدينا صوت صاخب، صوت يستطيع خداع شرائح عريضة من مغفلي الجماهير الذين لا يزالون يعيشون الطور الطفولي من حياة الإنسان، أقصد ذلك الطور الذي يمارس فيه الإنسانُ / الطفلُ الخضوعَ والتقليدَ والاتباعَ.

لكن، يبقى السؤال الذي يجب أن نواجه به أنفسنا، أو على الأصح، نواجه به هذه التقليدية الاتباعية التي جزء منا، أو هي جزء فينا: متى يكبر هذا الإنسان ليتحرر من هذا التقليد؟، متى يستطيع التحرر من أسر الرؤى التي تجعله نسخة مشوهة عن الغابرين؟، متى يتحرر من توقه إلى أن يكون نسخة عن الغابرين، متى يبدأ بالتفكير خارج صندوق التقليدية الاتباعية التي لا تمثل غير إيديولوجيا تدمير، إيديولوجيا حَجْر، إيديولوجيا تفترض أن الجميع لم يبلغوا مرحلة الرشد بعد، ولن يبلغوها أبداً؛ لأن كل الناس اليوم ـ في تصورها الاتباعي ـ ما زالوا أطفالاً أو مجانين؛ مقارنة بنضج وبرُشد وبكمال أولئك السلف الغابرين؟!.

5 ـ 8 ـ البديل الثقافي

الأنساق الثقافية العامة ـ في أي تجمع إنساني ـ هي المحرك الفعلي لجميع أنواع التمظهر السلوكي المتعين، وهي النظام الصارم الدقيق الذي يتخلل جميع خلايا وأنسجة ذلك المجتمع، فيدفعه حيناً ويمنعه أحياناً، ويبيح له شيئاً ويحظر عليه أشياء، ويضع له التراتبية اقيمية ـ وربما المعرفية ـ في كل ما يدخل في نطاق وعيه. وبهذا تكون هذه الأنساق الثقافية ـ بمجموعها العام، وتفاعلها الحتمي والدائم، ووحدة مجالها الحيوي ـ أشبه بالشبكة الخفية التي لا تظهر بقدرما تظهر آثارها ونتائجها بجلاء؛ على هيئة مفردات سلوكية؛ قابلة لأن تقرأ في نسقها؛ بحيث تتراءى كل مجموعة منها في نسق واحد تنتمي إليه؛ مهما كانت متباينة ومتضادة في ظاهر تجليها.

وبما أن أنساق الثقافة على هذه الدرجة من الخفاء، وعلى هذه الدرجة من الفاعلية، وبما أنها أنساق ينطبع بها عالم الإنسان في بعديه: الواعي واللاواعي؛ فتصبح أنساقاً فيه؛ بعد أن كانت أنساقاً في الثقافي؛ فإن العمل على استنطاقها، ومن ثم محاورتها وتحريكها؛ حتى الوصول إلى درجة التحكم فيها؛ هو من أولويات الفعل الثقافي، ومن مهامه المنوطة به؛ بوصفه صاحب اختصاص في هذا؛ لا سيما في فترات التحول والمراجعة، وفي المنعطفات الحادة ـ سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ـ التي تصبح الأمة فيه واعية بتحولاتها؛ أياً كانت درجة هذا الوعي، فهو ـ على أي حال ـ يخلق قابلية للتحول في النسق الثقافي.

إن الأنساق الثقافية في إبان هذه المرحلة؛ يكون أقرب ما يكون إلى الجلاء، وإلى أن تنطق عن نفسها قبل أن تستنطق، كما يكون لديها الاستعداد النسبي لأن تبدي ـ بشكل أو بآخر ـ نوعاً من القابلية للتحول؛ لإدراكها (= الأنساق الثقافية في صورة ممثليها) أنها في زمن التحول، وأن تحولاً ما لا بد أن يحدث، ولا بد أن تشارك فيه؛ للحفاظ على النسق العام المكون لوعيها، كي لا تزعزعه تحولات المرحلة التي لا تستطيع التحكم فيها.

إنها تعي ـ بفطرتها ـ أن في الأفق معالم مستقبل جديد آخذٍ في التشكل رغماً عنها، وأن من لا يسهم فيه ـ ولو سلباً ـ فلا مستقبل له فيه. لكنها في كل هذا؛

تحاول الالتفاف على حتمية التغيير في الأنساق الكبرى لديها باللعب على الأنساق الثانوية حيناً، أو بتقديم تغيير في مخرجات الأنساق ـ لا في الأنساق ذاتها ـ بوصفه تغييراً في الأنساق ذاتها. وهذا ما يكون في أكثر الأحيان.

وإذا كانت هذه حال الأنساق الثقافية؛ من حيث درجة الفاعلية والخطورة و... الخ، ومن حيث الممانعة والالتفاف على التغيير والتأبي على التحول، فإن ما أقصده بالثقافة هنا يتجاوز ما يتبادر إلى الذهن من قصره على نشاط خاص، أي ما هو فكري مكتوب، أو نخبوي؛ لأن قصره على هذا النشاط يؤدي إلى صرف النظر عما سوى ذلك من التمظهرات الثقافية ـ بأشمل ما تعنيه كلمة (ثقافة) ـ المشار إليها.

وإذ أصرح ـ في سياق هذا الطرح ـ بانحيازي إلى المفهوم الشامل للثقافة فإنه انحياز له ما يبرره؛ لأنه ناتج من شمول هذا المفهوم لأنواع من التمظهرات الثقافية الصادرة عن أنساق قد لا تتحدد معالمها في النخبوي بقدر ما تتحدد في المهمش الثقافي والمتعين السلوكي، ومن ثم فهي الأنساق الأكثر دخولاً فيما أنا بصدده؛ لأنها الأكثر فاعلية في السلوك العام. وبهذا فإنني ـ هنا ـ أمد طرفي هذا المفهوم ليشمل كل ما تجاوز الطبيعي والفطري والغرائزي والتلقائي عند الإنسان؛ أياً كان هذا الإنسان، وأياً كانت درجة رقيه الحضاري. ومن هنا فإنه ـ إلى حد كبير ـ يتوسل بالأنثروبولوجيا الثقافية على المستوى القرائي خصوصاً، أي إنها شمولية على مستوى فهم الإشكال وليست شمولية على مستوى الحلول؛ في طرح البديل الثقافي.

ومع كل هذا التوسع في مفهوم الثقافة؛ من حيث قراءة الأنساق الثقافية؛ بحيث يشمل ما لا يمكن تقنينه في التعليمي ـ مع التأكيد على أنه توسع لفهم الإشكال لا لحله ـ؛ فإنني أراهن على قدرة الثقافي النخبوي (أقصد بالنخبوي هنا ما يتجاوز الثقافة الشعبية، وما تقاطع معها من ثقافة الدروشة الوعظية) على اختراق الوعي العام، وعلى التأسيس لأنساق مغايرة إيجابية تتحدى أنساق السلب في الثقافي الراهن؛ إذا ما تمكن من امتطاء عمومية التعليم، وشعبوية الإعلام ـ بما لهما من قدرة وفاعلية كبرى على تشكيل الوعي ـ بحيث تسري روحه في خلايا المادة العلمية والإعلامية؛ ليس الإنساني منها فحسب؛ وإنما التجريبي أيضاً؛ لأنه ـ كما يوظف في بعض الأحيان ـ ليس محايداً.

إن ما يحدث الآن؛ ليس توظيفاً للإنسانيات في الخرافي وما تقاطع معه فحسب؛ وإنما يتعدى ذلك إلى توظيف التجريبي ـ ولو بمقدار ـ لترويج الخرافي وما يدور في فلكه؛ مع أنه مظنة أن يأبى على التطويع والامتطاء. وليس بخاف أن هذا الترويج للخرافي يأتي في صور عديدة: منها ما يكون طرحاً للحقائق الموضوعية والوقائع الفعلية بلغة الخرافة؛ جهلاً بأن طبيعة اللغة تتجاوز التوصيلي إلى كونها آلية تفكير؛ تسهم في تشكيل وعي الإنسان؛ مما يعني أنها لم ـ ولن ـ تكون محايدة بحال. ومنها ما يكون باستدماج الخرافي في الحقيقي والعقلي؛ على نحو يؤسس لنوع من التلقي غير قادر على التمييز بينهما، وكأنها عملية مقصودة لذاتها.

وما لم يقف التعليم والإعلام بحزم ووضوح لمظاهر هذا الترويج الذي يجري ـ أحياناً على نحو مباشر، وأحياناً يتلبس اللغة على نحو خفي ـ للخرافي؛ فإن (دروشة) الأمة ستكتمل، ولن تصبح هذه (الدروشة) تشوهات تعتري الجسد الحضاري للأمة؛ وإنما ستصبح الأمة ـ بأكملها ـ تفكر بلغة بلهاء!.

إن الكوادر العاملة في تطوير التعليم؛ إذ تجاهد لرصد مظاهر الخلل في المناهج التي تبرمج الوعي المستقبلي للأمة؛ فإنها ـ مع تقديرنا لما تبذله ـ تبقى غير قادرة على إحداث انقلاب معرفي في بنية الثقافة المحلية؛ نتيجة مداهنتها الاتجاهات المحافظة من ناحية، ونتيجة تصورها لطبيعة الخلل المنهجي الذي يجب التصدي له من ناحية أخرى، بوصفه خللاً لا يجاوز المفردة النصية إلى البناء العام الذي يحدد نمط التلقي.

إن عملية تطهير المناهج من كل معلومة أو إشارة أو ظاهرة لا إنسانية ـ على أهميتها ـ تبقى تطهيراً وليس تطويراً، ويبقى التطوير مرحلة هامة وضرورية؛ لكنه ليس بالأمر اليسير كما قد يظن كثير من القائمين به، أو المقترحين عن بعد، أو المراقبين في آخر النفق؛ لأنه ممارسة لا تقتصر على الثقافي؛ وإنما تتجاوزه إلى الاجتماعي بتشعباته الكثيرة وعلاقاته المعقدة؛ من عشائرية وطائفية ومذهبية ومناطقية، وبما وراء ذلك كله.

إن التطوير المأمول يحتاج إلى وعي واضح وعميق وشامل بأبعاد ما هو كائن، وبأبعاد ما ينبغي أن يكون. كما أن هناك قدراً معقولاً من الشجاعة لا يمكن تحقيق

شيء بدونه، وعلى اتساع الخطوة تكون درجة الخطورة، ومن لم يسلك الجدد لم يأمن العثار!، و(لولا المشقة ساد الناس كلهم)، ولأن صاحب المكتسب الإيديولوجي في المناهج لن يرفع الراية البيضاء أبداً؛ بل رايته كراية عمرو بن كلثوم؛ إن أوردها بيضاء لسبب أو لآخر، فإنه سيصدرها حمراء قد رويت؛ ولو بعد حين.

لا بد أن نعي حقيقة مؤداها، أن القضية لو كانت مجرد حذف جزئي لنام المتأدلج الأصولي ملء عيونه عن شواردها. ولكنه يعي أنها أكبر بكثير من مجرد التأزم إلى درجة الحذف الجزئي لهذا السبب أو ذاك، فالحذف ـ مهما قل ـ يبقي فراغاً ما؛ بحيث يكون قابلاً لأن يحل؛ بصرف النظر عن طبيعة الحلال (مجترح الحل) الذي يتموضع فيه نصاً، أو مفهوماً يستنبط من الغياب أكثر مما يستنبط من الحضور؛ فهو موضع لفكرة ما؛ تم السكوت عليها؛ بدل أن يطرح البديل المعرفي لها. إذن فالقضية الحقيقية هي قضية إضافة؛ لا قضية حذف، قضية طبيعة ثقافية ذات نظام واضح المعالم والقسمات؛ لا مفردات متلصصة يتم القبض عليها هنا أو هناك.

ولا يخفى أنه قد تم في مناهجنا الاحتفاء بثقافة التجميع وشخصياتها، والاسترسال في السرد المعرفي والتاريخي بالاعتماد على ثقافة التجميع وأعلامها؛ على حساب ثقافة العقل وشخصياته، وعلى حساب ثقافة النقد التاريخي. ومتى جرى استبدال شخصية بشخصية، فإنما يجري استبدال تجميعي بتجميعي، وتلفيقي بتلفيقي، وتقليدي بتقليدي.

وبغياب الدرس التاريخي الناقد، الواعي بالتاريخ كفلسفة؛ تمت ـ بدعاوى الأسلمة ـ عمليات تزييف واسعة للتاريخ الإسلامي؛ كيما يظهر ـ بزعمهم ـ الوجه المشرق للتاريخ الإسلامي وللمسلمين. ومن هنا صفّقت الأمة ـ ولا تزال ـ لمعاوية وعبدالملك والوليد. . .الخ، ولم تُجرّم لا يزيد ولا زياد ولا. . . إلخ، فهذا صاحب خطابة، وهذا صاحب دهاء، وذاك صاحب قدور وجفان، وظهر المنصور منصوراً والرشيد رشيداً، والمتوكل متوكلاً، ولا أدري بماذا كانوا كذلك.

وبهذا قرأنا ـ أو أريد لنا أن نقرأ ـ التاريخ معكوساً؛ حين قرأناه بوصف الإنسان

وسيلة لا غاية، فأصبحنا نهتف مع أولئك في أعماق التاريخ: لتتضخم الامبراطورية على الأشلاء، وعلى الانسحاق الداخلي، وعلى موت الإنسان. ولا ضير في ذلك؛ ما دامت (أمطري حيث شئت فسيأتيني خراجك) هي حلم الإنسان العربي الذي تربى على مثل هذه المناهج التاريخية العمياء، التي جعلت الإنسان وقوداً للحلم الامبراطوري؛ وما صدام والصداميون وناصر والناصريون منا ببعيد.

لقد أدت هذه التربية التاريخية أُكلها كما أراد لها واضعوها؛ فنتيجة لهذه التربية التاريخية المزيفة وأمثالها خفت الحس الإنساني لدينا، وأصبحنا إزاء ذلك؛ نرى أن لا ضير علينا أن تموت على صفحات تاريخنا ـ أمام أعيننا القارئة في عتمة التقليد ـ عشرات الألوف وربما مئاتها في سبيل جشع أفراد معدودين. وقمة المأساة أن هذه المناهج استطاعت تحييدنا؛ بحيث لا نحس تجاه هؤلاء الأفراد بأي شعور بالضيق أو الازدراء. بل ربما استطاع المُزوّر التاريخي أن يجعلنا نتجاوز الحياد العاطفي إلى شعور بالمحبة والولاء.

وإذا كان هذا هو الشأن في التاريخ العام، فإن تراجم الأعلام الفكرية تمت بواسطة عمليات انتقاء غير بريئة، فأصبحنا نرى أعلام التجميع والتلفيق حاضرين بكثافة؛ بينما يغيب ـ أو يكاد ـ أعلام العقل والعقلانية، فضلاً عن الطرح الفلسفي بوصفه بناء معرفياً مستقلاً، فهذا ليس له أي حضور. بينما الحضور المشهود إنما هو لتيار واحد محدد سلفاً، أدى التقوقع عليه إلى أن يحضر الحافظ ويغيب المُفكّر، وأن يحضر النمطي ويغيب المتجاوز؛ في عمل لا يمكن أن يفسر بالصدفة بأي حال.

إن التنوع الثقافي ـ بأوسع ما تعنيه كلمة (تنوع) ـ لا يحضر في المناهج كما هو حاضر في التاريخ الإسلامي، وإذا حضر فقلما يحضر بتنوعه؛ وعلى درجة التنوع نفسها التي كانت موجودة آنذاك. وإنك لتسأل: أين الحضور المكثف لتيار العقل المقموع في الثقافة العربية على امتداد تاريخها؟، أين فلاسفة الإسلام بوصفهم فلاسفة لا تاريخاً؟، أين الإنصاف في عرض الخلاف الفكري الذي مضت عليه قرون وقرون؟!؛ ويفترض أننا خرجنا من أن نكون أحد أطراف صراعه، هل من المعقول أن تكون تلك القرون أوسع أفقاً منا حين سمحت لهذا التنوع ـ الذي نصادره الآن بتغييبه ـ أن ينمو على ضفافها، بل و ـ أحياناً ـ تحت أفياء دوحتها؟!.

وإذا كان هذا التغييب المتعمد يطال ثقافة العقل في التاريخ العربي البعيد؛ فإن ثقافة العقل في العصر الحديث جرى تهميشها على نحو أشد، إذ لا يزال أعلام التنوير في العصر الحديث لا يحضرون إلا على استحياء شديد، وإذا حضروا لا يحضر الجانب التنويري؛ وإنما يجري تزييف الوعي بـه، فضلاً عن أنهم إذا حضروا لا يحضرون بوصفهم نماذج للتمثل؛ وإنما بوصفهم أصحاب نص مطروح تجري الترجمة لهم، فلا علاقة روحية يمكن أن تـتم بين الطالب وبين هؤلاء الأعلام. وإذا أردت أن تتبين حقيقة ذلك فانظر ـ كمثال فحسب ـ إلى طه حسين كعلم تنويري؛ هل حضر كما ينبغي لمثله أن يحضر؟!، أي بوصفه طاقة تغيير وتحدٍّ، هل حضر ومعه (الأيام) بكل ما يعنيه هـذا التحديد من أفق تربوي؟!.

5 ـ 9 ـ حكايـة بلا بدايـة ولا نهاية

العنوان هنا مستعار من عنوان قصة طويلة للروائي العربي العالمي: نجيب محفوظ، كما أنه عنوان للمجموعة القصصية التي تضمنت هذه القصة مع قصص أخرى. واستعارة العنوان المحفوظي ليست استعارة معزولة عن جدلية المضمون الروائي المتمظهر في الرموز (الصريحة) في هذه القصة، وأكرر: الصريحة إلى حد كبير. لهذا، فإننا سنحمّل العنوان مضامين حالية ومحلية؛ تلتقي بشكل أو بآخر مع الدلالات (متوسطة المدى) لتلك الرموز. وهي ليست رموزاً عابرة ولا بعيدة عن المجال الاجتماعي للمحتوى، وإنما تتكرر في كثير من أعمال محفوظ، خصوصاً في مرحلة الإنتاج الروائي المعني بإشكاليات الميتافيزيقيا.

ليست هـذه الاستعارة ـ ومن ثم الإشارات العابرة بعد ذلك ـ مقاربة نقدية لذلك العمل القصصي؛ بقدر ما هي نوع من (الإسقاط) الذي تقود إليه ظروف الواقع التقليدي الذي نسعى إلى مقاربته بحذر؛ لأن قوى التقليد والجمود والظلام ما زالت تفرض هيمنتها الاجتماعية؛ جراء تماهي الشعبوي بعواطفه (غير المفكرة) معها في مسارات عديدة.

تنتمي القصة إلى مرحلة الإشكال الميتافيزيقي عند محفوظ، لكنها مشدودة بعمق إلى الهم المحفوظي في المرحلة الواقعية. إنها تطرح ـ على نحو حاد ـ علاقات الديني

بالواقعي، لا من حيث هو ديني فردي مرتبط بالوجود الفردي خصوصاً، وإنما من حيث هو قوة اجتماعية راسخة الأساس في الواقع، أي من حيث هو قوة تسعى ـ بجميع الأساليب ـ إلى الحفاظ على مكتسباتها المادية والمعنوية في محيطها الاجتماعي، كأي قوة اجتماعي أخرى.

المرحلة الواقعية عند محفوظ كانت مهمومة بـ (العلم / الاشتراكية)، وهما قضيتان ظل محفوظ يقاربهما ـ روائياً ـ حتى المرحلة الأخيرة من إنتاجه الزاخر، فضلاً عن كونه يصرح ـ في لقاءاته وحواراته ـ بأنهما قطبا مشروعه الروائي. ولهذا؛ فمهما كان العمل الروائي المحفوظي مغرقاً في ماورائيته، فإن الإشكالية الاجتماعية من خلال هذين القطبين (= العلم / الاشتراكية) ستكون المضمون النهائي الذي يفجره العمل الروائي.

العنوان في هذه القصة دال رمزي، مما يعني أن الإشكالية التي تطرحها القصة تكاد تكون إشكالية أزلية، تتكرر في المتغير الزماني والمتغير المكاني. وبما أن القصة تعالج إشكالية التقليد في مقابل التجديد، أو العلم في مقابل الخرافة أو الحق الاجتماعي في مقابل الاستغلال، فإنها لا تطرح إشكالاً طارئاً، بقدر ما تطرح إشكالية تجدد هذا الصراع الثنائي الذي يتكرر عبر العصور، ونهايته (الحتمية) واحدة. وهي نهاية إيجابية، نهاية لمصلحة العلم والتجديد.

ومع أن النهاية الحتمية لمصلحة العلم والتجديد، إلا أنها نهاية تمر عبر صراع مرير وطويل، يُخَلّف وراءه كثيراً من المآسي البشرية التي لا يقتصر ضررها على الوجود المادي للإنسان، بل كثيراً ما يترك في النفس الإنسانية شرخاً عميقاً يمتد لقرون، هذا إن لم يطبع الهوية الحضارية للأمة التي تمر به، ومن ثم، يلازمها كموجه سلوكي لا تستطيع التخلص منه بسهولة، هذا إن استطاعت التخلص!.

الطريقة (الأكرمية) التي يتزعمها (محمود، حفيد الأكرم) هي محور الصراع في القصة. الطريقة بما لها من مريدين، وبما نشأ حولها من أساطير الكرامات التي ترسّخت بمرور السنين، وبما ينتج من ذلك من قوة ونفوذ يتمتع بهما زعيم الطريقة وكبار رجالها، تُشكّل بنية تقليدية راسخة، بنية يصعب اختراقها، أو لا يمكن اختراقها إلا بصراع دامٍ بين رجالات الطريقة وبين القادمين الجدد. إن الطريقة لم تعد مجرد

تقليد يسلكه (العائدون إلى الله)، ولكنها أصبحت مصالح حيوية للهرم الكهنوتي التقليدي، حتى وإن لم تكن في مرحلة البدايات كذلك.

يبدأ الصراع عندما يتنامى إلى سمع رجال الطريقة أن شباب الحارة لم يعودوا يؤمنون بالطريقة، بل ـ وهذا هو المزعج والمقلق لهم ـ أصبحوا يسخرون من كرامات الأكرم ومن رجال طريقته. ومما يزيد في انزعاج رجال الطريقة، ويصيبهم بالذعر، أن هذه السخرية ليست مجرد (تمرد) عابر يأخذ طابع العبثية أو التحلل من قيود الطريقة وطقوسها الصارمة، بل هي سخرية نابعة من إيمان آخر، إيمان بالعلم وقيم العقل، واطراح ما يتعارض مع ذلك على نحو واضح وصريح.

إذن، ليست المسألة عبثاً عابراً، بل هي وعي يتغير، وعي بعد بعالم جديد، عالم خال من الخرافة والتقليد والخداع الماكر للجماهير الساذجة. يحرك هذا الوعيَ (العلمي) الجديد طلبةُ الجامعة الذين أصبحوا ينتمون إلى الحارة جسداً لا روحاً. وهنا نرى أن الوعي الجديد لا يمكن أن يأتي من داخل الحارة التي استولى على عواطفها رجالات الطريقة. الوعي يأتي من خلال الآخر، من الخارج، من فضاء مكاني يمتلك ما لا تمتلكه الحارة بكل مكوناتها. لهذا تصبح الجامعة في نظر رجالات الطريقة سبباً في الانحراف. وهذا يبدو واضحاً عندما يقول أحد كبار رجال الطريقة لزعيمها: "يخيّل إليّ أن جامعاتنا معاقل أجنبية!". لكنه يتراجع عندما يتذكر أن زعيم الطريقة المعمم جامعي، فيقول مستدركاً في استحياء: إلا من هداه الله وحفظه...

علوم الآخر هي التي تهدد خرافات الأنا. الخطر لا يأتي من داخل الحارة الموغلة في تماهيها مع الأطروحات الخرافية، وإنما يأتي الخطر من (المعاقل الأجنبية) التي تستطيع فضح الخرافة وتعريتها، وبمجرد التعرية تنتهي الخرافة؛ لأنها قائمة على التمويه، واستغلال المستوى المعرفي المتواضع لأهل الحارة البائسة. لذلك سيكون الصراع سلسلة من الفضائح التي تكشف حقيقة الخداع الذي يمارسه التقليديون، وسيكون دور العلم ـ في البداية ـ مجرد حافز للنفور من عالم الخرافة، من غير أن يأخذ العلم دوراً مباشراً في تسديد الضربة القاضية. الضربة القاضية ستكون على يد الخارجين على الطريقة، التي يرفضون استغلالها لمكتسبات دنيوية، ولأغراض تتناقض مع المبادئ التي أرادها مؤسس الطريقة قبل مئات السنين.

سبقت الإشارة إلى أن زعيم الطريقة جامعي، درس في هذه المعاقل الأجنبية التي تصدر لـه هؤلاء المتمردين عليه وعلى تيار الخرافة والتقليد. أي إنه ينتمي ـ فكرياً ـ إلى تيار العلم في هذا الصراع، أو هكذا كان يجب أن يكون. إن زعيم الطريقة لم يكن جاهلاً، أي إن أزمته ليست في جهله أو بسبب جهله، وإنما أزمته في بنيته الأخلاقية التي تكونت منذ الصغر، وكانت الأنانية والجشع من محدداتها ومشخصاتها. إنه يدرك ما يفعل بكل وضوح، على عكس كثير من رجال الطريقة الأوفياء، الذين يدفعهم الإيمان الراسخ بالطريقة وخرافاتها للتعصب لها، ومحاربة من يحاول انتقادها.

هنـا نلاحظ أن زعيم الطريقة وطلبة العلم الحديث يلتقون في أنهم ـ جميعاً ـ تعلموا في الجامعة، لكنهم يختلفون فيما سوى ذلك. من يتأمل السلوك العام لكلا الطرفين؛ يجد أنهم مختلفون في الانتماء. زعيم الطريقة الأكرمية انتمى إلى الجامعة جسـداً، ولكنه كان ينتمي إلى عالـم الحارة والطريقة روحاً وقيماً. بينما الطلبة الجدد كانوا على الضد منه، كانوا ينتمون إلى الجامعة روحاً وقيماً، بينما ينتمون إلى الحارة جسداً، ينتمون إلى الحارة بكل ما فيها من بؤس وشقاء، يتضح ذلك من خلال وصف نجيب لملابسهم وطريقة حياتهم.

وهنا يطرح نجيب محفوظ ـ على نحو غير مباشر ـ مسألة الموقف من الآخر وعلومه. هل يمكن أخذها جافة مبتورة، دون روحها وقيمها، كما فعل زعيم الطريقة؟، أم لا بد من الانتماء الروحي العميق إلى قيم الحداثة؛ حتى تؤدي دورها الحضاري، وتتسلم مهمتها في هدم عالم الخرافة والتقليد، وإقامة عالم الحضارة والإنسان؟. سياق القصة يجيب بضرورة التعاطي مع العلم الحديث بمستويين: عقلي وعاطفي، وإلا لن يجدي العلم الحديث شيئاً. وهذا هو واقع الحال لدينا منذ بدأ التعليم يتجمهر، ولكن بلا ثمار.

مما يُلاحظ أن زعيم الطريقة ـ كما وصفه محفوظ، وكما ظهر في الرسم الذي على غلاف المجموعة القصصية ـ ينتمي إلى عالمين مختلفين من حيث دلالة الزي. يظهر زعيم الطريقة بعمامة خضراء ولحية سوداء مهذبة، لكن بقية الزي غربية الانتماء، إذ هو يرتدي (البذلة الإفرنجية) بجميع لوازمها. وهنا إشارة إلى أن المتغير الذي طرأ على زعيم الطريقة من خلال تقاطعه مع إيقاعات الحداثة ظل في حدود الجسـد. بينما

بقي الرأس ـ بكل ما يرمز إليـه ـ بمعزل عن أي تغيير يباين به رجال الطريقة التي يتزعمها. هـناك انفصام حاد بين العقل والروح، يشي به الزي من حيث هو رمز دال.

بداية الصراع بين الطريقة وبين القادمين الجُدد بداية تقليدية، بداية تتكرر في الصراع الجدلي الدائم بين الجديد والقديم، إنها حكاية أزلية، بلا بداية ولا نهاية، حكاية الإنسان، منذ كان وإلى الأبد. يبدأ الحوار ـ وهو حوار رامز ـ بين زعيم الطريقة وأحد كبار مريديه بقوله متسائلاً:

«ـــ ماذا جرى لحارتنا؟

ـــ لا شيء، سحابة صيف، عبث أطفال..

ـــ إنك لا تؤمن بما تقول يا شيخ عمار، هل سبق أن نال لسان من الطريقة؟

ـــ إنه جيل جديد عجيب يمتطي مركبة الشيطان.

قطّب محمود الأكرم قائلاً:

ـــ يسخرون من الطريقة، ومن المريدين، ومني شخصياً، ويرسلون النكات في مقاهي الحارة بكل وقاحة.

ـــ وباء هذا الزمن، ماذا جرى لهذا الجيل؟، كيف هانت عليه مقدساته، ولكن عبث أطفال ليس إلا.

ـــ ألم يسمعهم المريدون؟

ـــ بلى يا مولاي؟

ـــ ماذا فعلوا؟

ـــ نصحوهم بالتي هي أحسن، وركبهم الغضب مرات، ولكن لم ينس أحد أن الحارة أسرة واحدة.

وقال محمود الأكرم بحدة:

ـــ لولا الأكرمية ما كان للحارة شأن..».

في هذا الحوار بين زعيم الطريقة وأحد كبار مريديه نرى الذعر الذي يتلبس الحراك التقليدي؛ عندما يبدأ بعض ذوي الهم العام بطرح الأسئلة حول تيار التقليد؛

وعندما يطرح سؤال المشروعية على نحو أخص. التساؤل الأول يشير إلى رغبة التقليدي في بقاء الأفكار والأحوال على ما هي عليه؛ لأنه مستفيد من ذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ لأنه لا يمتلك الجرأة على التفكير من جديد لصنع واقع جديد.

ومع أن التقليدي مذعور أشد الذعر من بداية (التفكير) في الحارة، إلا أنه يريد ـ في الوقت نفسه احتقار هذا الطارئ، بوصفه إياه بالعبثية الطفولية، بينما لو كان الأمر كذلك، لم يكن لهذا الغضب معنى. ونسبة (الجديد) إلى الشيطان تعبير لاهوتي إقصائي من ناحية، ومن ناحية أخرى، فهو مبرر إيديولوجي للوقوف ضد هذا الجديد الذي سيقوض بنية التقليد؛ لكونه الضد على أكثر من مستوى. لكن، المنطوق به من قبل التقليدي أكبر من مجرد الحفاظ على الطريقة؛ لأن الوجود المعنوي للحارة اختصر في الطريقة، فلولاها لم تكن.

وبما أن المُصرّح به في أدبيات التقليدي، ليس بالضرورة هو الواقع الفعلي، فإن موقف الطريقة من هذا الطارئ موقف غاضب في حقيقته، لكنه يريد أن يتظاهر بالحلم، كي يتسق مع ما يصرح به. التظاهر بالحلم يكون في الظاهر الذي يزكي الطريقة أمام ومريده، بينما في الخفاء ستكون هناك محاولات جادة للوشاية والقتل. قبل ذلك حاول زعيم الطريقة ومريدوه احتواء هؤلاء الذين لم يعودوا يؤمنون بالخرافة، لكن كان ردهم عليه صريحاً ومهذباً. يقول علي عويس (الممثل لتيار العلم الحديث) لزعيم الطريقة: «اعلم يا سيدي أننا طلاب علم، نحب الحقيقة أكثر من أي شيء في الوجود، يؤسفنا أننا أزعجناك».

هنا المشكلة. لا شيء يزعج تيارات التقليد والجمود سوى محاولة البحث عن الحقيقة، مجرد المحاولة تصيب التقليدي بالهوس، وتدفعه إلى الغضب العارم، تحت ستار الوفاء للتقاليد ولمقولات التراث. عالم التقليدي مبني على طمر الحقائق، وأي محاولة جادة للبحث عن الحقيقة ـ أياً كانت الحقيقة ـ تشكل عملاً مزعجاً للتيار التقليدي برمته. ولا ينفع أن يمارس الباحث عن الحقيقة أساليب أقل صدامية؛ لأن مجرد المحاولة ـ من حيث هي فاعلية تفكير ـ تحمل في طياتها خطراً كبيراً، يمس التيار التقليدي من حيث وجوده.

وبما أن الحراك التقليدي حراك سلبي ـ حتى ولو تمظهر إيجابياً ـ فإنه يحمل جرثومة موته معه. النهاية التي تُمنَى بها البُنى التقليدية تأتيها من داخلها، من حيث طبيعة بنيتها، وإن كان الحافز على الهدم من خارج تلك البنى. زعيم الطريقة الأكرمية عند محفوظ تلاحقه فضائح الطريقة، وتقضي على علاقته بالطريقة فضيحة خاصة مرتبطة به شخصياً. رأس الحربة في هذه المواجهة كان من ثمرة خطيئة سابقة، حاول وأدها، لكن لم يوفق، وظلت تنمو حتى كانت نهاية الطريقة على يديها.

المرأة في هذا السياق القصصي المعبر، تحضر كحاضن أمين للمستقبل الواعد، مع أن تيار التقليد أراد لها أن تكون حامل الخطيئة الأبدية فحسب، لكنها تنقلب على ما أريد لها أن تكون؛ لتكون كما أرادت هي. المرأة في القصة أريد لها أن تحمل الخطيئة وحدها، مع أن زعيم الطريقة شريك فيها، ومن يحاول استغلال تاريخها هو صاحب الجريمة ذاته.

والمرأة ـ إضافة إلى ما سبق ـ مستودع الأسرار الخطيرة، الأسرار الفضائحية. عندما تبدأ الألسنة تلوك سيرة الطريقة الأكرمية، وتتبع فضائحها، وتكشف عن زيف الدعاوى العريضة التي يرددها المريدون السذج، يكون التحقق من كل ذلك عند (أم هاني) قعيدة البيت الرمز. الإجابة عن حقيقة الفضائح التي تتردد في الحارة تكون من قبل المرأة العجوز (أم هاني) وهي إجابة ذات مصداقية عالية، مصداقية لا يرقى إليها الشك، والجواب عن كل الأسئلة الفضائحية يكون بالإيجاب، وتكون نهاية الشرف المزعوم للتقليد.

في النهاية تلتقي حقائق العلم، ممثلة في (علي عويس) بالطريقة التقليدية، ممثلة في (محمود الأكرم). من قبل كان اللقاء صراعاً سلبياً؛ لأنه كان لقاء مجرداً من الروح العاطفي. في هذا اللقاء النهائي يحضر العلم (علي عويس) بوصفه ابناً للتقليد (محمود الأكرم) لكنه ابن غير شرعي، فلا نسبة شرعية بين العلم والتقليد. تبدو العاطفة الأبوية وكأنها هي القادرة على أن تحتضن تمرد الابن، بوصفه متمرداً، أي بتمرده؛ لا بتجريده من التمرد الإيجابي.

يدرك زعيم التقليدية إيجابية الموقف العلمي (موقف ابنه)، يدركه بعد أن اتحد

عاطفياً معه، ولكنه ـ في الوقت نفسه يخشى من كبار المريدين المنتفعين من الطريقة ومن عوائدها المادية والمعنوية. وهنا يكمن الاختيار الصعب الذي يواجهه الخارجون على التقليد من أبنائه. لكنه موقف أخلاقي في النهاية، مهما كان ثمن هذا الموقف. لذلك تقول زينب (أم علي عويس) لمحمود:

«ـ ولكن النزاع لن ينتهي في حارتنا.

فقال الشيخ:

ـ بلى، ولكننا سنكون في الموقع الأفضل».

قد لا ينتهي الصراع، لكن أمام الإنسان مهمة تاريخية، ترتبط بوجوده الإنساني. من المهم أن يعي الإنسان أنه في سعيه إلى تحقيق وجوده في هذه الحياة يقف دائماً في (الموقع الأفضل). ومن البدهي أن الموقف الأفضل هو الموقف الإنساني، والتقليد ـ ومن ثم التقليدية ـ يتعارض مع المعنى الجوهري في الإنسان، من حيث هو كائن غير تقليدي.

5 ـ 10 ـ ما بعد الكائن النمطي / السلفي

الإنسان النمطي، أو الامتثالي الموغل في الامتثالية، إنسان فاقد للمعنى، ولذلك فهو مجرد: كائن، مجرد ظاهرة حية، ظاهرة لم يتحقق فيها المعنى المتجاوز الذي يكوّن هوية الإنسان. الإنسان في سياق التنميط إنسان جامع لأكثر من هوية، ولكنه بمقدار ما يتضمن منها ـ كماً وكيفاً ـ يفقد من هويته الأساس، خصوصاً إذا تعامل معها كدوائر مشرّعة ـ ومبررة ـ للاتصال والانفصال.

فقدان المشروعية الإنسانية يتم عندما يتقدم سؤال الهوية ـ أية هوية ـ على سؤال الإنسان، أي على حساب الإنسان. عندما يبدأ التنميط بإيديولوجيا الهوية ينتهي الإنسان الفرد المحقق للمعنى الإنساني، ومن ثم ينتهي الإنسان. الولاء الأول ـ وربما الأخير أيضاً ـ يصبح للنمط، للإيديولويجا المنمّطة كحراك مصلحي، ولتمظهراتها الانفصالية عن الإنسان.

ماذا يبقى بعد ذلك؟!. لا يبقى إلا فتات من فتات، واستثناءات عابرة، يجود

بها الإيديولوجي المنمّط، لا لذات المعنى الإنساني، وإنما لمنح النمط ـ الـ(ماوراء إنساني) ـ مشروعية من خلال الإنساني. يصبح (الرفق بالإنسان) صدقة عابرة تجود بها الهويات المنمطة، بعد سحق الإنسان وذبحه وسلخة، كما هي الحال في (جمعيات الرفق بالحيوان) في سياق ثقافة تفترس الحيوان. استثناء عابر لا أكثر؛ يرضي يقظة الضمائر التي يستفزها ضحايا التنميط؛ لتنام ملء عينيها هانئة بعد ذلك.

المجتمعات المحافظة ـ والمنتجة للأصولية بالضرورة ـ مجتمعات نمطية، يشكل التنميط جوهر حراكها المعلن وغير المعلن، من حيث كونها ترتكز على وحدة القيم الصادرة عن وحدة الرؤية والمرجعية. هي مجتمعات تقوم على وحدة الهوية وصرامتها التي تقيم تمايزاً حاداً بين الداخل والخارج، الداخل المنمط، والخارج اللامنمط، أو المستعصي على التنميط. المنمط هو الكامل الهوية، وما كان خارج هذا التنميط فحظه من الهوية بمقدار حظه من التنميط. لهذا تأخذ تهم التخوين والعمالة للآخر حظاً وافراً من مجمل خطاب الهوية الصارمة التي تعمل على التنميط.

الفرادة والمغايرة وكل مفردات الخروج الإيجابي على النمط ليست خياراً إنسانياً في سياق الوعي المنمط وما يتقاطع معه، فضلاً عن أن تكون تميزاً للمتفرد والمغاير. إنها تهم في العموم، وسلوكيات غير مرحب بها، وتحتاج إلى تبرير عند تعينها في أي أحد. لماذا أنت مختلف؟؛ هو السؤال في الحالة الاجتماعية الطاردة للفرادة والمغايرة، ولا يمكن أن يرد السؤال بالعكس: لماذا أنت غير مختلف وغير مغاير وغير متفرد؟. أسئلة لا تتردد في مجتمعات التقليد والمحافظة التي تقوم هويتها على التنميط؛ مع أن الفرادة والمغايرة من صميم هوية الإنسان من حيث هو إنسان.

وعندما تأتي الحداثة لتفك إسار المنمط من تصوراته النمطية، ولتفتح له أفق الفرادة والمغايرة، لا بد أن يقابلها بارتياب وحذر، بل بصدام وصراع. وبينما يتصدى التقليدي المنمط للحداثة كوعي، فإنه يقبل المنجز المادي للحداثة المتمثل في التقنية المعاصرة. يتقبلها؛ لأنه لا يستطيع الاستغناء ـ مع كل دعوى الزهد المعلنة في كل مناسبة ـ عن رفاهيتها المادية من جهة؛ ولأنه يرى أنها تخدم إجرائيته التنميطية من جهة أخرى. إنه يخضع للصيرورة التاريخية؛ ليصبح معاصراً في المنجز المادي، بينما يرفض الوعي الذي أنتج هذه المعاصرة!.

لكن، لا تسير الأمور على ما يريده ـ ويخطط لـه ـ التقليدي المنمط تماماً. التقنيات التي يوظفها لتفعيل أكبر قدر من التنميط لا تعمل كما يريد لها موظفها فحسب، ولكنها تعمل وفق آلياتها الخاصة. تصبح التقنية المعاصرة أداة تنميط من جهة، ولكنها أداة تجاوز وتنوع وتعدد واختلاف من جهات أخرى كثيرة، لا توازي مستوى التنميط لدى التقليدي. إنها آليات مهما حاولنا التحكم فيها، ومهما بلغت مهارتنا في ذلك، إلا أنها تبقى عصية علينا؛ لأنها ابنة عصرها، عصر المغايرة والاختلاف والتنوع، وهي أوفى له منها لنـا.

عندما بدأت الطباعة (كتب، ثم صحف) كانت إحدى آليات التنميط، بوصفها تطرح رؤية واحدة عبر وسيلة واسعة الانتشار. لكنها كانت أداة تنوع وتعدد، وتقريب للمختلف النائي، وللمسكوت عنه، بدرجة تتجاوز بعدها التنميطي بمراحل. وكان المذياع والتلفاز والكاسيت المسموع والمرئي، كلها تؤدي الدور نفسه. قد يستغل التقليدي وسيلة دون أخرى لفرض التنميط، وينجح في ذلك، لكن نجاحه يبقى في إطار البعد الحيوي لهذه الوسيلة. وبما أن الوسائل متغيرة، وكل جديد منها أكثر نجاعة من سابقه، فإن أداة التنوع هي الأسبق إلى الحضور؛ ليرى المجتمع العالم من خلالها، ومن ثم يستعصي عليه الاستغناء عنها.

لقد استطاع التقليدي المنمط (بالفتح والكسر) أن يوظف التقنية المعاصرة لمصلحة التنميط، من شريط وكتيب وكتاب ومطوي وبرنامج إذاعي وتلفزيوني، يوم أن كان ذلك يتم في حدود الرسمي وشبه الرسمي، يوم أن كانت الرقابة والحسبة تفلحان في الحجر والمنع. أما الآن، وبعد الفتوحات الاتصالية ـ خصوصاً القنوات الفضائية والانترنت ـ فقد أصبح من المتعذر ـ بل من المستحيل ـ التحكم في ما يرى الإنسان ويشاهده. ما كان خاصاً ومراقباً ومكلفاً في إنتاجه، أصبح مباحاً في متناول الجميع، من حيث الاستهلاك، ومن حيث الإنتاج أيضاً.

أصبح المجتمع الإنساني كافة ـ بما فيه المجتمعات التقليدية المنمطة ـ أمام تنوع وتعدد غير مسبوق من حيث الكثرة، وغير مسبوق ـ أيضاً ـ من حيث عدم القدرة على التحكم فيه. وهـذا بلا شك أثار هلع التقليدي، وبعث أشجان مجتمعات الهوية الصارمة والخصوصية الحالمة. القدرة على التنميط وبث روح الامتثال واجهتهما

أعاصير العولمة بأبعادها المتعددة، وخصوصاً الإعلامي منها. لقد أصبح التقليدي يقلب كفيه حيرة وغضباً أمام هذا العالم الجديد الذي منح الإنسان الاختيار، ورفع عنه نير الوصاية.

الإنسان اليوم لم يعد إنسان الأمس الذي ينتظر ما تجود به عليه مؤسسات التنميط وحركات الأدلجة من منتوجات ثقافية. أصبح حراً في اختياره، قادراً على القول وعلى السمع وعلى الرؤية دون وصاية من أحد؛ إلا من تغلغلت فيه الأدلجة وبلغت منه النخاع؛ فلا يستطيع الانفكاك عنها بحال. لقد بلغ هذا الإنسان ـ اليوم ـ سن الرشد، ومن قبل لم يكن قادراً على بلوغه إلا بشق الأنفس، وبعد القفز من فوق حواجز كثيرة وخطرة، قد تودي به.

طبعاً، لم يقف التقليدي ـ الذي حقق في فترة ما من فتراته نجاحاً ملحوظاً في القدرة على التنميط ـ أمام هذا العالم الجديد الذي يزعزع مكتسباته النمطية مكتوف الأيدي، بل كانت ردة الفعل من قبله شديدة العنف في بعض صورها (الإرهاب مثلاً) وفي بعض صورها كان العنف على مستوى القول لا الفعل، أو القول المحرض على الفعل. المنجز النمطي تعرض لما يشبه الانهيار بعد الثورة الاتصالية، وكان من الطبيعي أن يخرج النمطي عن طوره أمام الخسارة التي تهدده كحراك مؤدلج.

لم يستطع النمطي أن يعي طبيعة التغير الذي حدث، أو أنه لا يريد أن يعي ذلك. ولذلك رأيناه يعود إلى آلياته القديمة في إلقاء التهم التي تتضمن معنى من معاني الخروج على النمط، من تكفير وتفسيق وتبديع وتخوين. هذه التهم أصبحت تتردد فيما يشبه السعار المجنون في الوسائط التي تبيح تصدير أمثالها. من يطالع عالم الإنترنت يلاحظ كيف أصبح المؤدلجون الحركيون يرمون بمثل هذه التهم كل من خاصموه؛ لمجرد الاختلاف، بل لمجرد أن الطرف الآخر يؤمن بالتعدد والتنوع. هناك محاولة منظمة ـ أو شبه منظمة على الأقل ـ لتعزيز ظاهرة التنميط، ورمي من يحاول الخروج من أسرها بالخروج على المجتمع وقيمه، والإسلام وثوابته.

الوسيط الإعلامي المتنوع فضح رموز التنميط الذين كانت تدور عليهم حراك الإيديولوجيا المحلية (= السلفية). من كان رمزاً معرفياً (تنميطياً) في فترة ما، كان كذلك؛ لأنه لم يكن يقف في ساحة المعرفة فيتعرض لامتحاناتها، بل كان يقف في

ساحة العراء. الذين كانوا أمامه كانوا فراغاً يملؤه كيف يشاء. الكائنات النمطية كانت منومة بقوة الإيحاء بالرمز وبالمثال. لذلك لم تكن تسأل أو تحاور، وإنما كانت تتلقى و(تتلقن)، ومن ثم تتنمط كما يراد لها. كان الرمز يحدثها عن كل شيء، في الفلسفة وفي الفكر الحديث، وفي السياسة وفي الاقتصاد، بل في الفلك وفي الطب.. .إلخ!!!. كانت الجموع المنمطة تأخذ منه كل ما يقول بوصفها الحقائق النهاية. إنها لا تأخذها بوصفها رؤية من جملة رؤى، وإنما بوصفها الرؤية التي يجب على الجميع الإيمان بها، وإلا فإنهم منحرفون حداثيون علمانيون إلخ..!.

لم يكن الانفتاح الإعلامي من مصلحة الرمز النمطي؛ لأنه كان رمزاً هشاً من حيث البنية المعرفية. كانت قوته الوهمية تأتي بسبب الكائن المتماهي معه، الكائن المؤدلج والمنمط والمحصن ضد الاعتراض والسؤال. لذلك سرعان ما أصبح هذا الرمز فضيحة إعلامية، بعد أن وُضع على المحك، في مواجهة رموز المعرفة الحداثية التي واجهها ـ وانتصر عليها في الماضي ـ بالأدلجة وبتجهيل الجماهير، لا بالحوار المعرفي الجاد.

بعد أن بدأت تتهاوى الرموز الحركية التي اضطلعت بعبء التنميط في الماضي، وبعد أن بدأ المنمطون ـ أو كثير منهم على الأقل ـ يستفيقون من الغفلة النمطية التي أدرجوا فيها، اشتد العويل وارتفع الصراخ، خوفاً على الهوية وحرصاً على الدين، وما هو إلا حرص على المكتسب الحركي الذي يشد من أزره الكائن النمطي.

تغيرت الحال، بل تغيرت كثيراً، ولم يعد للكائن النمطي من وجود إلا في بعض جيوب الحراك الإيديولوجي. لكن لا يريد الحركي أن يصدق هذا الواقع الجديد، هذا الواقع المغاير الذي أصبح الإنسان فيه بلا شيوخ، بل هو شيخ نفسه في كل شيء.

لذلك، يسأل من لا يفهم طبيعة التنميط السابق، وحقيقة المكتسب الإيديولوجي الذي ينافح عنه هؤلاء: ماذا يريد هؤلاء منا؟. يطرح هذا السؤال؛ عندما يسمع المناداة التي تنادي بالرجوع إلى القيم، وضرورة التمسك بالإسلام، يستفهم متعجباً؛ عندما تطرق سمعه التهم من هنا وهناك، لهذا المثقف أو ذاك. إنه يرى مجتمعه مسلماً ومحافظاً؛ ولذلك لا يفهم لأمثال هذه الدعاوى معنى.

نحن الآن في زمن (ما بعد الكائن النمطي)، في زمن التحرر من أسر النمط الخانق. قبل سنوات لا تتجاوز السبع ـ وربما الخمس في بعض البيئات! ـ كان من المستحيل على الأستاذ في الجامعة ـ فضلاً عن غيرها ـ أن يحيل طلابه على برنامج فضائي، وأن يجعله محور نقاش. كان يحرص على أن ينأى بطلابه عن هذا المضمار، وكان ـ من جهة أخرى ـ لا يريد أن يظهر بمظهر المتابع لإعلام كهذا.

الآن؛ بـدأ الطالب يسأل عن كل ما هو بعيد في مضان الفكر والواقع. أصبحت القضايا التي كانت من قبل تقول: لا مساس، قضايا مطروحة من قبل الطالب قبل الأستاذ. قضايا متعالية ـ ومستشكلة ـ في السلم العقائدي والكهنوتي والمعاملاتي يطرحها الطالب بكل ثـقة وجرأة؛ خصوصاً إذا ما وجد من أستاذه انفتاح صدر لمثل هـذا، وقدرة ـ من قبل الأستاذ قبل الطالب ـ على الحوار والاحترام.

انتقل الفتح الإعلامي إلى الميادين المعرفية الخالصة. من المستحيل أن يقيم الإنسان حاجزاً بين هذا وذاك، ومن المستحيل قمع الأسئلة ـ مهما كانت خطورتها ـ في مهدها. لا إجابة واحدة، ولا إجابة نهائية عن أي سؤال. أسئلة كبيرة وخطيرة وغير معهودة لا تنتهي، وأجوبة لا تقل عنها كبراً وخطورة وطرافة في هذا العالم المعاصر الثائر معرفياً.

الإنسان الآن ـ الإنسان الما بعد نمطي ـ إنسان مختلف، يصعب احتواؤه حركياً ومعرفياً. إنه إنسان متحرر من أسر الكهنوت المورث إلى حد بعيد. وسواء نظرنا إلى هذا الأمر (= التحرر) بوصفه واقعاً إيجابياً أو بوصفه واقعاً سلبياً؛ فإنه في الأخير واقع يجب علينا أن نراه كما هو، لا كما نريده أن يكون. يجب علينا أن ندرك طبيعة هذا التحرر الذي لم يسبق له مثيل في بلادنا، وأن نحسن التعاطي مع أسئلته وأجوبته المتجددة ي كل آن.

إن هـذا الإنسان المتحرر من هذا الأسر هو إنسان واقع في سياق تحرر نوعي لا كمي؛ قياساً بما مضى. إنه متحرر يختلف عن المتحررين في فترات ماضية من تاريخنا؛ لأنهم كانوا متحررين رَفضيّين من جهة، وميّالين إلى مرجعية مـا، من جهة أخرى. لقد كان تحررهم من أسر مرجعية ما، يتم لحساب مرجعية أخرى. أي إن

المرجعية ـ من حيث هي مرجعية ـ لم تفقد، وإن تغيرت. وهذا ما لا نجده الآن في الإنسان الحديث (المابعد نمطي) حيث أصبح فاقداً للمرجعية ككل. إنه إنسان بلا مرجعية وبلا ثقة يعتمد عليها.

وإذا كان ثمة من تصور ثابت، يمكن أن يتكئ عليه هـذا الإنسان في تعاطيه مع الواقع المتعين وفي تعاطيه مع عالم الأفكار، فإنه تصور يؤمن بالتحول والتغير الدائمين من جهة، وبالنسبية التي تطغى على الواقع وعلى الفكر من جهة أخرى. إنه إنسان متصالح مع عصره الذي يتفجر تغيراً وتبدلاً كل يوم، ولذلك فهو الابن الشرعي له بكل جدارة.

ولا ينتهي هـذا الإنسان المشكل عند هـذا الحد. فكما أنه متجاوز للمرجعيات التقليدية من حيث الرؤى والتصورات والحراك المؤدلج، فإنه إنسان متجاوز لأسئلة الهوية جمعاء. إنه ـ بصورة مـا ـ إنسان العولمة الحديث، إنسان متجاوز للهوية القومية والدينية ـ وهـذا وصف لواقع، وليس بالضرورة تـأييداً ـ، وباحث عما وراء ذلك من الكلي الإنساني.

الفصل السادس

6

التنوير والخطاب المضاد.. مشروعية التسامح

6 ـ 1 ـ مع التسامح؛ ولكن. . .

في الوقت الذي تجاهد قوى الحرية والعدل والتسامح؛ لإرساء قيمها بين أبناء الإنسان، يوجد في المقابل ـ ومن جميع الأطراف تقريباً ـ من يحاول إجهاض هذه الجهود التي تتغيا الإنسان ـ الإنسان مجرداً ـ، إما لجهل بطبيعة الظرف الإنساني العام الذي لم يعد لـه مجال سوى التعايش السلمي في ظل معطيات الزمن العولمي الجديد، وإما لأجندة سياسية أو دينية أو مذهبية، تقوده إلى استنطاق روح العداء؛ لما يخدم الأهداف الذاتية، قصيرة المدى.

لا يمكن التسامح مع عدم التسامح. وكما قلت من قبل، فإن عدم الحزم مع مذكي روح العداء والإقصاء والتطرف؛ يؤدي إلى سيادة هذه الروح، وانتصارها في النهاية على قوى التسامح والإخاء. لا بد من الحساسية الشديدة تجاه مظاهر ازدراء الآخر، أياً كان مبعث هذا الازدراء، وأياً كانت مبرراته التي يتوسل بها جماهيرياً أو مؤسساتياً؛ لأن تعمد إهانة الأمم في مقدساتها ليس لـه من تبرير غير البحث عن مكتسبات خاصة؛ فردية أو فئوية، على حساب المكتسب العام.

إن تعمد إهانة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في بعض وسائل الإعلام الدنماركية، لا يمكن إدراجه في سياق حرية التعبير، لا سيما إذا كانت الوسيلة الإعلامية ذات طابع مؤسساتي مسؤول، بحيث لا يمكن أن تمر هذه الإساءة المتعمدة إلا بعد أن تخضع لتقييم الرقيب المؤسساتي، الذي يأخذ على عاتقه مراجعة الأخطاء اليسيرة، فما بالك بخطأ ـ خطيئة! ـ بحجم إهـانة مليار وربع المليار مسلم في شخصيتهم المقدسة الأولى.

كون المؤسسة الإعلامية ـ ولا أقول: الفرد، صاحب السلوك المتطرف ـ لا تؤمن بنبوة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ولا بقدسيته التي يؤمن بها المسلمون جميعاً، لا يمنحها حرية التعامل معه على هذا النحو الذي لا يرضاه الإنسان لأخيه الإنسان، فضلاً عن الشخصيات العامة، ذات القيمة الاعتبارية عند أتباعها، وخصوصاً إذا كانت بحجم شخصية نبينا الأعظم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، وهي الشخصية التي فرضت احترامها على المنصفين من غير المؤمنين برسالته، فضلاً عن غيرهم من المؤمنين به.

وبما أن المقام ليس مقام البحث في مناحي عظمته ـ صلى اله عليه وآله وسلم ـ ولا الإبانة عن حقوقه علينا، فإن الموقف هنا يتجه إلى كون هذه الإهانة موجهة إلينا كمسلمين، في سياق التصورات النمطية التي برع الغرب في خلقها عن الآخر، من خلال مركزيته التي تواشجت ـ في وقت من الأوقات ـ مع الروح العدائي للإسلام، والقار في أعماق الوجدان، منذ فترات التهديد التركي لأوروبا، أو إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير.

إن تأكيدنا على التسامح، وعلى ضرورة الاحترام المتبادل ـ على الأقل ـ لا تنفي أن هناك تصورات عامة عن الإسلام والمسلمين لدى الغرب، وهي تصورات ليست إيجابية في مجملها. لكن، من هنا تأتي ضرورة العمل الجاد؛ لكسر الحواجز النفسية ـ عند البعض ـ؛ ولإرساء فهم أعمق للإسلام والمسلمين في العالم كافة، وفي العالم الغربي خصوصاً. وأخص العالم الغربي؛ لأنه كان ـ ولا يزال ـ هو المؤثر بقوة في سياق الحضارة المعاصرة، ومنه ـ وبواسطته ـ تتخلق الصور المنمطة عن الكل تجاه الكل في زمن العولمة الذي ما زال في طور التشكل، ولم تظهر نتائجه الحاسمة بعد.

ما وقع خطأ، بل خطأ كبير. وككل الأخطاء الكبيرة، هناك إمكانية لوقوعها، مهما كانت درجة تجريمها. لكن، ما كان لافتاً في هذا السياق، هو الإصرار من قبل المؤسسة الإعلامية المسؤولة، ومن قبل الحكومة الدنماركية على عدم الاعتذار عن هذا الخطأ. وحين أتى الاعتذار ـ بعد كل هذا التردد ـ أتى وكأنه اعتذار بحكم الاضطرار إليه، وليس بحكم الاقتناع بحجم الخطأ، كما تدل على ذلك عبارات (الاعتذار) التي هي أقرب إلى توضيح الرؤية في هذه المسألة!، منها إلى الاعتذار الصريح والتجريم لذات الفعل، وليس مجرد عدم التقدير لأثره في المسلمين.

وإذا كنا نفهم طبيعة عمل المؤسسة الحكومية في الدنمارك، وطبيعة علاقتها ـ الديمقراطية ـ بالمؤسسات المدنية، والحواجز القانونية التي تتم مراعاتها ـ من قبلهم ـ في مثل هذه العلاقات، فإن هناك شطراً من المسؤولية، يقع على الحكومة الدنماركية من ناحية، وعلى المؤسسات المدنية من ناحية أخرى، إذ كان يمكن اتخاذ حزمة من الاجراءات ـ عبر الوسائل القانونية ـ؛ بحق المؤسسة الإعلامية ذات العلاقة. واحترام المؤسسات المدنية من قبل الحكومات الديمقراطية، لا يعني أنه لا يتم وضعها أمام جريمتها العامة، بل هذا جزء من مبررات وجودها، وكان يمكن أن يتم ذلك ـ لو أريد لـه أن يتم! ـ بوسائط وآليات ديمقراطية أيضاً.

إن هذه الواقعة التي أثارت مشاعر المسلمين، كان يمكن أن تبقى معزولة في محيطها الخاص، فيما قبل هذا الزمن العولمي، وكان من الممكن أن لا يتعدى أثرها السلبي مسلمي الدنمارك. لكن، طبيعة هذا العصر الذي يُعرى فيه الجميع أمام الجميع، جعل هذه الواقعة تمتد بآثارها السلبية واسعة المدى إلى مسلمي العالم، أياً كان موقعهم الجغرافي. وبهذا أصبحت جريمة لا تقتصر على المسلمين فحسب، بل تطال الطرف الآخر: المسيحي المتسامح. أي إن هـذه الإساءة أساءت إلى علاقات المسلمين مع غيرهم، فتضرر هذا الآخر ـ غير المسلم، وفي كل مكان ـ بتضرر علاقته بالمسلمين؛ جراء عمل غير مسؤول.

قد يقال: إن على المسلمين أن يدركوا أنها أخطاء فردية، لا يطال جرمها إلا من قام بها. لكن، هذا لا يمكن أن تفهمه جماهير المسلمين، حتى وإن اقتنعت به النخب الفكرية والإدارية، فضلاً عن أن موقف الحكومة الدنماركية ـ ومن ورائها الاتحاد الأوروبي ـ لا يساعد على تأطير المسألة، ووضعها في سياق الجريمة الخاصة التي لا تتعدى أفراد الجريمة محدودي العدد.

ومع سعادتي بهذا التوجه السلمي الذي سلكه المسلمون في التعبير عن احتجاجهم على ما لحقهم من إهانة بالغة في شخص نبيهم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ إلا أنني أنبه ـ في هذا السياق ـ إلى ما يلي:

1 ـ ما حدث من قبل المسلمين ـ إزاء هذا الحدث ـ ليس إلا رد فعل. وهذا أمر طبيعي في مثل هذا الحدث، إلا أنه يشير ـ من ناحية أخرى ـ إلى تأخرنا في طرح أنفسنا

بصورتنا الحقيقية للعالم. إننا لا نستفيق إلا على حدث طارئ، لا نعرف كيف نتعامل معه بجدية، فلا ننظر إلى خلفياته المعقدة، ولا إلى أبعاده الزمنية الغائرة، التي هي ترسبات تكونت عبر الزمن، ومن ثم، تستحيل إزالتها ببطاقة تعريف دعائية مدفوعة الثمن!.

ليس لدينا استراتيجية واضحة لتقديم أنفسنا على مستوى العالم، وذلك أننا مختلفون فيما بيننا على الصورة التي تعكس حقيقتنا، ومختلفون ـ أيضاً ـ على الصورة التي يجب أن نظهر بها للآخرين. إعطاء صورة متكاملة عنا لعالم متنوع الثقافات ـ ومنفتح بعضه على بعض ـ ليس بالأمر السهل، ولا يمكن أن يتم إلا بتضافر مكونات الأمة جمعاء. لا بد أن نؤسس لاحترام الآخرين لنا، لكن، ليس عبر مطالبتهم بذلك، وإنما بفرض ذلك عليهم من خلال مشاركتنا الإيجابية في الأحداث العالمية، ومن خلال طرحنا وإنتاجنا الحضاري (غير المعادي لأنساق الحضارة المعاصرة) الذي ينبئ بسلوك إنساني، يحترمه جميع بني الإنسان.

2 ـ يجب أن نتذكر دائماً، أن صوتنا الذي يصل إلى الآخرين ـ ويقلقهم في الوقت نفسه ـ هو الصوت المتطرف. أبو قتادة وأبو حمزة والزرقاوي وابن لادن والظواهري. . .إلى آخر هذه القائمة الإرهابية التي تخرج على فضائيات العالم وفي صحفه؛ لتهدد بحرب العالم وتدميره، وتبرر ذلك ـ وهنا المأساة ـ بمبررات دينية من صلب ديننا.

إن جماعات الإرهاب على امتداد العالم الإسلامي، لا ترفع راية الحرب بلغة العنف أو الثأر أو القومية، وإنما ترفعها بلغة الدين. وهـذا الدين الذي تتحدث هذه الجماعات بلغته هو ديننا، والإسناد النصوصي الذي تستخدمه هو إسناد تصله بنبينا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ. وهنا نرى حجم الجريمة التي ترتكبها هذه الجماعات المتطرفة باسم الإسلام، خصوصاً وأن بعض أطياف المتنوع الإسلامي ما زال متردداً في تجريمها، أو ـ على الأقل ـ لم يجرمها بما فيه الكفاية، بحيث يدرك العالم أنها جماعات منبوذة منا ومن ديننا.

صوت مَن، ذاك الذي يصل ـ بألوانه الفاقعة ـ إلى جماهير الغرب والشرق من غير المسلمين؟. ماذا تعرف تلك الجماهير عنا، غير أننا نحن مَن أخرج شياطين الإرهاب العالمي، وأنها تتغذى بثقافتنا؟!. هل تصل أصوات الاعتدال الإسلامي بالقوة

نفسها التي تصل بها أصوات التطرف والإرهاب؟!. مثلاً؛ هل تعرف تلك الجماهير في الشرق والغرب طرحَ الإمام الشعراوي ـ رحمه الله ـ بحجم ما تعرف طرح الأسماء الإرهابية المذكورة آنفاً؟. لنكن صرحاء مع أنفسنا، ونحدد من هم الذين يتحدثون باسمنا؛ رغماً عنا، أو برضانا؛ ما دمنا غير محتفلين بمستوى التشويه الذي يمارسونه بحق ديننا.

3 ـ لا شك أن الذي أساء إلى رسولنا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في الدنمارك ليس إلا ثلة من المتطرفين ـ وللتطرف عدة لغات ـ وهؤلاء المتطرفون لا يمثلون ـ في الواقع ـ إلا أنفسهم، كما هي حال التطرف عندنا. لكن، كما أن وصمة التطرف لا تنتفي عن العالم الإسلامي إلا بأن يكون هناك إجماع من المراكز الثقافية، والمؤسسات الإدارية الرسمية وغير الرسمية، بل جميع مؤسسات المجتمع المدني والديني، على رفض شياطين الإرهاب وتجريم أفعالهم بصراحة وقوة، فكذلك الأمر بالنسبة إلى أبناء المجتمع الدنماركي. لا بد أن يحتشدوا ـ بمثل ما نطالب به أنفسنا من احتشاد لصد عدوان التطرف ـ على إدانة هذا العمل الإجرامي؛ كي نقتنع بأنه لا يعبر إلا عن ثلة متطرفة منبوذة.

قد يتردد كثير من المعتدلين في المجتمع الدنماركي في تقديم إدانة صريحة تجرّم هذا العمل الذي يصم ـ في حال السكوت عنه ـ جميع أبناء ذلك المجتمع؛ خشية أن يمس ذلك حرية الرأي المقدسة. والحقيقة أن التجريم ضروري لتحديد المسؤول عن الجريمة، وحصرها في أضيق نطاق؛ لأن هذه الإساءة من قبل المتطرفين ومروجي فكر العداء هناك، يستغلها المتطرفون هنا للهدف نفسه، أي لبث فكر العداء والصدام مع الآخر. وبهذا يتضح أن التطرف يخدم بعضه بعضاً، فما يقوم به متطرف من أحد الطرفين، يستخدمه المتطرف الآخر لدعم مقولاته في أن أصل العلاقة بين أصحاب الديانات المختلفة هو العداء والكراهية والصراع.

4 ـ يشير كثير من المسلمين المطالبين بمعاقبة المجرمين في هذا الحدث إلى قوانين معاداة السامية، وذلك في مواجهة دعاوى أن هذه الجريمة ارتكبت تحت مظلة حرية الرأي، وهذه الإشارة حق. فالإساءة إلى اليهود في أوروبا يتم وضعها تحت طائلة قوانين كثيرة، ليس أقلها العنصرية ومعاداة السامية. لكن، ما يغيب عن كثير منا أن هذه

القوانين التي تحمي اليهود لم تأتهم على طبق من ذهب، بل كافح الشعب اليهودي وواجه التميز والاضطهاد الديني مواجهة فكرية وقانونية، حتى استطاع أن يفرض احترامه على المجتمع الأوروبي، بل على الغرب كافة.

النتيجة التي استطاع اليهود أن يتوصلوا إليها بعد قرون من التميز والاضطهاد والكراهية، هي الحافز الذي يبعث الأمل في تغيير الصور النمطية، وفي إرساء معايير الاحترام المتبادل على أسس من العدل والمساواة، بحيث لا يحتكر الاحترام أحد دون أحد. لكن يجب علينا في هذا المضمار أن نبدأ بأنفسنا، وأن نحاسب ثقافتنا ومثقفينا، قبل أن ندعو الآخرين إلى قيم قد لا نكون ـ جميعاً ـ مؤمنين بها تمام الإيمان؛ فتكون النتائج عكسية في مثل هذه الحال.

5 ـ هناك أمر خطير يجب التنبه له في كثير من الأطروحات الإسلاموية التي تتناول هذا الحدث، وهو محاولة جعل هذا الحدث بداية عداء وصدام وترويج لروح الكراهية مع شعوب العالم. اللغة التي يتحدث بها بعضنا لا تستنكر الحدث ولا تسعى لإزالة آثاره، وإنما تسعى لإبقائه حياً في نفوس الجماهير، كشاهد على عداء الآخرين لنا، وكراهيتهم لديننا. وهذه المحاولة لا تستقيم مع أسس التعامل الذكي مع مثل هذه الأحداث، إذ هي لا تنهي الإساءة، بل تكفل لها نوعاً من الاستمرار، مع أن الأصل هو صون عرض النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أن يبتذل في مثل هذا السياق البذيء.

إن هذا الحدث يجب أن يكون بداية علاقات طيبة وطبيعية مع الآخرين. وهذا يتم فيما لو استخدمت الظروف المرافقة في تقديم صورتنا التي نريدها أن تكون المعبر الحقيقي عنا. في مثل هذه الظروف تكون الآذان مصغية إلى كل ما يطرح، والأعين مشدودة إلى كل ما يعبر أمامها، ويكون هناك استعداد من قبل كثير من الجماهير لفهم ما يجري، وللتعرف إلى أطراف الحدث. وهنا تكمن الفرصة للعمل الدعوي الواعي، بل للجهود الحكومية المنوطة بجميع دول العالم الإسلامي، الذي يجب عليه أن يكون معنياً أكثر وأكثر بالشأن الثقافي العام.

6 ـ هناك أمر أخير، يخص آلية المقاطعة في مواجهة هذا الحدث. فالمقاطعة في مثل هذه الحال، ومع دولة محدودة بحجم الدنمارك، قد تجدي؛ فيما لو تمت على نطاق

واسع. ومع أننا لا نريد أن نكون من الذين يلمزون المؤمنين بالصدقات، فنشير إلى النَفَس التجاري في الإعلان عن المقاطعة على الصورة التي نراها، وأن ما بذل باليمين يتم استرداده بالشمال أضعافاً، فكذلك لا نريد أن نكون ساذجين إلى درجة التعاطي الغوغائي مع رؤوس المال، فالمسألة ليست على هذا النحو من البساطة، لا هنا ولا هناك.

إن الإشكال هنا أن الأثر الآني الذي قد تتسبب به مقاطعة كهذه، قد يغري البعض بجدوى المقاطعة كأسلوب مواجهة. وبما أن الجماهيري لا يفرق بين الحالات المتنوعة، ولا بين الثقل الاقتصادي لكل بلد، فإنه قد يستخدمها بعد ذلك في الموقف الخطأ. فلا بد أن نكون واعين ـ عندما نقاطع ـ مع أي اقتصاد نتعامل، ومع أي ثقافة نشتبك؛ لأن هناك ما لا يمكن أن يتنازل عنه الآخر؛ مهما كان حجم الضرر الاقتصادي، وخصوصاً فيما يندرج تحت المعطى القانوني ذي الخلفية الثقافية، الذي تتمسك به الشعوب تمسكها بحياتها، ولا تنظر إلى ما تدفعه ـ جرّاء ذلك ـ من أثمان.

6 ـ 2 ـ مؤتمر (عمّان) والتسامح الإسلامي

لم يحظ المؤتمر الإسلامي الكبير، الذي عقد في العاصمة الأردنية (عمان) ـ (كتب هذا في 21/7/2012مـ) ـ بالتغطية الإعلامية التي توازي حجم تلك التظاهرة الإسلامية، التي كانت تظاهرة فكرية كبيرة، تستحق الاحتفاء بها. حقاً، إنها كبيرة، سواء من حيث عدد المشاركين من العلماء (مائة وثمانون عالماً ومفكراً)، أو من حيث عدد الدول المشاركة (أربعون دولة). مما يعطيها ـ بحق ـ طابع الشمولية التي لا تتوافر ـ غالباً ـ في المؤتمرات ذات المهمات المماثلة.

هذا الاحتشاد في ذاته داع للاهتمام. فإذا أضفنا إلى هذا الثراء والتنوع، ما نصت عليه التوصية الأخيرة التي خرج بها المؤتمر، والتي تؤكد على أهمية التسامح المذهبي، أدركنا أهمية أن يعمم كل هـذا التنوع المثري، وأن تستثار من حوله كثير من الدراسات، وأن يجري الاحتكام إلى إجماعه ولو في بعض الأحوال. إنه نوع من الاجماع الذي نحتاج إليه، خصوصاً في هذه الفترة التي يعاني فيها العالم الإسلامي حمى الاحتراب الداخلي المتمذهب، والعنف الأصولي الخارجي الذي أعطى العالم صورة للمسلمين شوهـاء، يصعب أن تمحي ـ أو تُمحى ـ في وقت قريب.

ربما تكون الخلفيات السياسية التي تقف خلف هذا المؤتمر، هي ما دعت كثيراً من القنوات الإعلامية إلى إهماله أو تهميشه. لكن ـ مع الإقرار بهذه الخلفيات، التي ليست سلبية بالضرورة ـ فإن توصيات المؤتمر، وما تم طرحه من أبحاث ذات اهتمامات متباينة، مبنية على بعد نوعي في المشاركة، تفتح آفاقاً غير محدودة لمعاينة الإشكال الإسلامي الراهن، وتقترح ـ في الوقت نفسه ـ شيئاً من الحلول الأولية التي يمكن أن تقوم بتدخل (إسعافي) لهذا الجسد الإسلامي الجريح.

ولعل أهم ما خرج به هذا المؤتمر المتنوع المتسامح، الذي شاركت فيه هيئات علمية معتمدة لدى عموم المسلمين، تلك التوصية التاريخية التي أكد عليها الجميع، والتي تقضي بعدم جواز تكفير أتباع المذاهب الإسلامية الثمانية، وهي: المذاهب السنية الأربعة، والمذهب الجعفري والزيدي والإباضي والظاهري. أي إن أتباع هذه المذاهب ـ جميعاً ـ مسلمون، تجري عليهم أحكام الإسلام، دون تفريق.

وهذه الفتوى ـ كما يظهر ـ ليست مجرد توصية عابرة في مؤتمر عابر، وإنما هي إجماع إسلامي يستند إلى فتاوى مرجعيات علمية معتمدة عند أتباعها، كشيخ الأزهر، ومفتي مصر، وآية الله العظمى السيستاني، ومفتي سلطنة عمان، ومجمع الفقه الإسلامي، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تركيا، ومفتي الأردن، والشيخ يوسف القرضاوي.

و أجمع العلماء ـ أيضاً ـ على عدم جواز تكفير أصحاب العقيدة الأشعرية، ومن يمارس التصوف الحقيقي. إضافة إلى عدم جواز تكفير أية فئة أخرى من المسلمين؛ تؤمن بالله وبرسوله وبأركان الإيمان، ولا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة.

لا شك أن مثل هذه التوصيات الشجاعة من لدن مرجعيات علمية معتبرة، كفيلة بمحاصرة التكفير؛ فيما لو جرى تعميمها في الواقع الإسلامي. قد لا يكون من السهل أن تندغم الجماهير الشعبية ـ المأخوذة بتاريخ طويل من التشرذم المذهبي ـ في مثل هذه التوصيات التقدمية. لكن الاشتغال عليها من قبل الداعية الديني والثقافي والإعلامي والتعليمي، لا بد أن يؤدي إلى نتائج إيجابية في تحقيق التسامح داخل الإسلام وخارجه.

في التاريخ العقدي لهذه المذاهب جميعاً، نفي واضح وصريح وحاد للآخر المذهبي. والتشقيق الذي اشتغل عليه العقائديون المتمذهبون في تاريخهم الطويل، وشرعنوا فيه ـ بجهل ـ للصراع والاحتراب باسم التفسيق والتضليل والتبديع والتكفير، ما زال تاريخاً عقائدياً فاعلاً إلى اليوم في شعور الملايين. وقد استطاع الأصوليون ـ في هذا المضمار المبني على الصراع ـ أن يقنعوا أتباعهم السذج بأهمية الاشتغال على تفريعات عقائدية كهذه ما أنزل الله بها من سلطان، وأن يجيّروا الجماهير البائسة لمصالحهم، تلهث من ورائهم، تضلل وتبدع وتكفر، وهي ـ في كل ذلك ـ تعتقد أنها تتقرب إلى الله.

وإشكالية العقائدي التي تجعل منه صانع (قنابل فكرية) أنه لا يكتفي بعرض رؤيته الخاصة، ولا ينحصر همه في تصحيح مذهبه، وإنما يتبع ذلك التصحيح بتضليل الآخرين وتكفيرهم، مقدماً مذهبه الخاص المتخم بدقائق عقائدية ـ هي بالضرورة مبتدعة ـ وكأنه الحق الأبلج الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن على الآخرين أن يتركوا مذاهبهم الباطلة ويتبعوا معتقده الصحيح!.

ومما يزيد الأمر تأزماً، أن هذه التفريعات العقائدية التي رسختها مراجع المذهب ـ أي مذهب ـ جرى رفعها إلى درجة الأصول الإيمانية، وأحيطت بهالة من القداسة التي تمنحها حصانة ضد النقد والمراجعة، بل ضد إعادتها إلى موضعها من الهامش. ولم يعد أحد يجرؤ على مجرد التساؤل عن شرعية مثل هذا التفريع، الذي قد يكون ـ في أحيان كثيرة ـ مباحث في الميتافيزيقا، وليس له ارتباط مباشر بالواقع العملي.

ومع أن المراجعة النقدية الفاحصة للتراث العقدي الممتد لأكثر من ثلاثة عشر قرناً، قد أصبحت ضرورة ملحة، حتى في داخل المذهب نفسه، إلا أنه يصعب على الغالبية العظمى ـ من المقتاتين بالتنظير العقدي ـ السماح بهذه المراجعة، فضلاً عن القيام بها ابتداء. وكل محاولة في هذا الشأن، مهما بدت هادئة ومطمئنة، ستواجه بعنف أصولي متشنج. ولعل ما واجهه الشيخ المحقق: حسن المالكي، عندما أصدر كتابه (قراءة في كتب العقائد) من اهتياج سلفي غير مبرر، كفيل بأن يبين حجم الذعر الذي يتلبس المؤدلجين والتقليديين، عندما يتم فضح مرتكزات الأدلجة ومحددات التقليد على نحو صريح. والردود التي لاحقت هذا الكتاب كانت ـ على كثرتها ـ

كاشفة بنفسها عن عجز رهيب عن الرد على مفردات الإشكال المطروح، وإنما هي ردود بالعموميات وبالهجاء الشخصي، فضلاً عن الموعظة الساذجة التي ليست من الرد العلمي في شيء.

صحيح أن هذا الذعر قد يكون نابعاً من أن النظرة إلى الفاعلية النقدية ما زالت عند السلفيين التقليديين نظرة بدائية، إذ يتصور الكثير من التقليديين أن النقد هدم وإلغاء، بينما هو ترميم وبناء، ولكن بصورة غير مباشرة. النقد مجرد تشخيص للأمراض واقتراح سلمي للعلاج، ولكن النظرة البدائية لا تفهمه على هذا النحو الذي يجعله مفيداً للفكر موضوع النقد. بل تراه هجاء صريحاً لها ولمنظومتها لا يتغيا غير الإسقاط. ومن هنا تأتي ردة الفعل القوية الغاضبة التي تسعى لإجهاض المحاولة النقدية الفكرية، ولو بطرائق من خارج ميادين الفكر.

التسامح الذي جرى التأكيد عليه في المؤتمر الأردني، لا يمكن أن يتم بمجرد أن توصي الزعامات الدينية أتباعها بضرورة التسامح مع أتباع المذاهب الأخرى وعدم تكفيرهم، وإنما لا بد أن يتم في الوقت نفسه مراجعة كتب العقائد التي تتكئ عليها الذاكرة الشعبية، ويرجع إليها سدنة الخطاب الديني في المجتمع. مثلاً ـ مجرد مثال ـ لا يمكن أن يقول المرجع الحنبلي لأتباعه: لا تكفروا الجعفرية أو الإباضية، بينما في المرجعيات العقدية التي ترجع إليها الجماهير الملتفة حول مقولات التكفير والتبديع لهذا المذهب، بل الزعم أنهم ـ كما عند بعض المتعصبين ـ أعدى من اليهود والنصارى!!!.

إن الجماهير ـ في حالة عدم مراجعة البنية العقدية التي تشكل وعيها ـ تقع في حالة انفصام حاد. فهل تصدق هذا الطارئ الظرفي الذي ينطق الداعية المتسامح من خلاله، أم تصدق تلك المرجعيات المعتمدة في المذهب، وهي التاريخ العريق ذاته؟!. لا شك أن الأولوية لتلك المرجعيات. ومن هنا فالأولوية للمراجعة النقدية، وتصحيح ـ نعم تصحيح ـ كل ملامح النفي والإقصاء والإرهاب الفكري في أي مرجع مذهبي، مهما بدا هذا المرجع منيعاً ومحصناً ضد النقد والمراجعة؛ لتطاول الأمد عليه.

ولا يكفي لتفعيل هذه التوصية التاريخية المهمة أن يترك الأمر فيها للجدلية الفكرية الخالصة، تلك الجدلية التي قد تأخذ وقتاً طويلاً في الترسيخ لمفهوم التسامح،

بينما المجتمعات الإسلامية في أمس الحاجة إلى واقع فعلي متسامح. لا بد من تشريع قانوني عاجل، في جميع الأقطار الإسلامية، يتم بموجبه حظر التكفير ومقدماته، بناء على حيثيات هذه التوصية، وأن يكون المروج لتكفير أي مذهب من هذه المذاهب الإسلامية التي أفتى العلماء في هذا المؤتمر بإسلاميتها واقعاً تحت طائلة القانون.

وكما أن التعرض للسامية في الغرب يعتبر جريمة في نظر القوانين الغربية، فلا بد أن يكون التعرض للمسلم (الذي نص هذا المؤتمر بالإجماع على إسلامه) بالتكفير ـ وهو أقسى أنواع السب ـ جريمة، بل نحن أولى بذلك؛ لأن هذا التكفير المذهبي الذي نعانيه، إنما هو تراشق بالتكفير بين أبناء الدين الواحد، وـ أحياناً ـ في الوطن الواحد.

وليس المراد بسن قانون (عدم التكفير) الحجر على التفكير في شؤون المذاهب الإسلامية، وممارسة النقد والمراجعة، حتى من قبل غير المنتسبين إليها، وإنما المراد أن تكون هذه المراجعات والتصويبات التي يطرحها كل مذهب في تصوره لغيره من المذاهب لا تصل إلى درجة التضليل والتكفير، كما هو ـ وياللأسف ـ واقع الحال في بعض محاضننا التعليمية، الرسمية وغير الرسمية.

يمكن لي أن أناقش من أختلف معهم من أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى، وأحدد اعتراضاتي الفكرية تحت مصطلح (الخطأ) دون أن أكفّر بناء على ما أتصوره خطأ عند الآخر. التكفير ليس مجرد رأي في الآخر يمكن السكوت عليه، بل هو حكم شرعي، يجر وراءه أحكاماً كثيرة، ويقيم حواجز نفسية يصعب تجاوزها، خصوصاً لدى الجماهيري الغوغائي الذي جرت أدلجته ـ علم أم لم يعلم ـ بمفاهيم الولاء والبراء التي يجترحها الخطاب السلفي لتبرير ممارساته الإرهابية ضد الآخرين.

إن هذه التوصية ـ على أهميتها القصوى ـ لم تأت بجديد على الإسلام المعياري في صورته الأولى. فليس الأصل في الإسلام أن يكون الإنسان المسلم على شيء من هذه المذاهب التي تفرق ولا تجمع، وإنما الأصل أن يكون مسلماً فحسب. التمذهب جرى لاحقاً. ومن المؤسف أنه أسس للفرقة الإسلامية وللاحتراب الإسلامي، والأمة الإسلامية ما زالت في طور تشكلها، تبحث لها عن موضع قدم في البناء الحضاري الأممي.

لقد دعم هذا التفرق والتعصب ـ إن لم يكن صنعه منذ البداية ـ الاغتصاب

الأموي للأمة، الذي استفاد أكبر فائدة من هذه الفرقة التي جعلت الأمة تـئـد مبادئها الحضارية في وقت مبكر، مبكر جداً. وما زال الكثير من السذج يعيشون على ذلك التراث الذي صنعه أعداء الأمة، معتقدين أنهم يحمون حمى الأمة!.

وإذا كانت هذه التوصية التي جرت مقاربتها على نحو عابر، تمس علاقة الإسلامي مع الإسلامي، فإن إحدى التوصيات قد أكدت على أهمية أن يساهم المسلمون في دعم المبادئ العامة الإنسانية المشتركة، مثل: حقوق الإنسان، والعدالة، والقيم والأخلاق، ومحاربة الجهل، ومحاربة العنصرية. . .إلخ. ولا شك أن المسلمين في واقعهم الحالي ليس لهم دور يذكر في تأييد هذه المبادئ العامة والدفاع عنها. وهذا يعطي إيحاء بأن المسلم لا يبالي بمثل هذه المبادئ الإنسانية، خصوصاً في هذا الظرف الذي يجد فيه المسلم نفسه متهماً بالإرهاب، قبل غيره من بني الإنسان.

إذن، التسامح ليس كلمة تقال، وإنما هي أقوال وأفعال، تدخل في جدلية مع الواقع؛ لتثمر واقعاً مغايراً. إننا ما لم نؤكد للعالم بأقوالنا وأفعالنا أننا متسامحون فيما بيننا أولاً، ومتسامحون مع غيرنا ثانياً، فستبقى صورتنا كما هي عليه الآن، صورة الإرهابي الذي لا يتقبل الآخر، صورة المجرم الذي لا يتعامل مع المختلف عنه إلا بمنطق العنف.

إن السكوت على حالة الإقصاء الخافت المتبادل فيما بيننا، والإقصاء الظاهر في تعاملنا مع الآخر، هو جريمة بحق ديننا، قبل أن يكون جريمة بحق أنفسنا. ومن هنا، فعلينا العمل ـ فكرياً وعملياً (قانونياً) ـ على تفعيل التسامح في مؤسسات المدني والديني، والتصدي بحزم لكل من يريد بث روح الفرقة والتنازع بين أفراد الأمة الواحدة.

ومما هو معلوم في سياق نتاج المؤتمرات، أن كثيراً من توصيات المؤتمرات تموت بمجرد انفضاض سامر المؤتمرين. ولا يبقى منها إلا ذكريات اللقاءات العابرة بين المشتركين في دهاليز المؤتمر وأروقته. لكن، عندما تكون التوصية ـ كما هي الحال في هذا المؤتمر ـ متجاوبة مع ظرف تاريخي، فإن إمكانية تفعيلها تكون أكبر، وترسيخها في قيم الجماهيري أيسر. والعالم الإسلامي اليوم أحوج ما يكون إلى

التسامح والتصالح مع نفسه ومع الآخر. وبهذا؛ فلا شيء يقلقه اليوم كعدم التسامح الذي تروجه الأصوليات على امتداد العالم الإسلامي.

وبديهي أن التسامح مع أعداء التسامح، إنما هو دعم مباشر لموقف التعصب والإرهاب. وصرامة القانون في التصدي لمن ينشر إيديولوجيا التكفير والإرهاب لا تعني حدية القانون، بل هي قمة التسامح مع المجتمع، لأن فيها حفظ الحقوق الإنسانية لأبناء المجتمع كافة. هناك كثيرون ممن يخترقون مؤسساتنا التعليمية والدعوية، ويوزعون ـ تحت دعاوى البحث العقدي ـ تهم التكفير على هذا الفصيل المذهبي أو ذاك. هؤلاء لا بد أن يعلموا أن التهم التكفيرية ـ ولو لغير المُعيّن ـ هي تُهم إجرامية سيحاسبون عليها؛ إذ إن مجرد تكفير المذهب إنما هو ـ في واقع الأمر ـ تكفير صريح لأتباعه. فمتى يسكت هؤلاء الذين طالما أكلت ألسنتهم أعراض المسلمين؟!.

6 ـ 3 ـ مفهوم التسامح

يقع التسامح ـ كمفهوم وكممارسة ـ على الحدود التي تفصل بين القيم المتفق عليها إنسانياً والقيم محل النزاع. ليس التسامح مشتركاً إنسانياً عاماً، إذ ليس كلُّ أحد، على كل حال، وفي كل سياق، يدعم الاتفاق على أن التسامح قيمة مثلى، بحيث تتضافر الفواعل الاجتماعية لتعزيزها في الواقع. بل ربما كان اللاتسامح، هو القيمة المصرح بها في بعض المجتمعات، والمعلن عنها بكل فخر واعتزاز.

لا شك أننا ـ كعرب ـ نحمل إرثاً ليس رضيع تسامح ولا حتى شبه تسامح. ولهذا، فليس غريبا أن تتشرذم الرؤى العربية، والهموم العربية؛ قبل تشرذم الواقع العربي. تشرذم الواقع العربي / الإسلامي، واحتراب العرب فيما بينهم، واضطهاد بعضهم لبعض، ليس غريباً في ظل سياق الثقافة الموروثة. لقد قال جدنا العربي منذ القدم: «ولكنا سنبدأ ظالمينا»، وقال الآخر: «ومن لا يظلم الناس يظلم»، وقال ثالثهم عن قومه يعيرهم بالسلام؛ بأنهم «ليسوا من الشر في شيء وإن هانا»، وكما قالت العرب جمعاء، في زمنها العروبي المتوحش: «رهبوت خير من رحموت»، أي المرهوب خير من المرحوم.

إذن، فالتسامح في سياق التوحش، ليس قيمة اجتماعية؛ لها من المكانة

الاعتبارية ما لها في سياق التأنسن، كما في الحضارة المعاصرة. التسامح في سياق التوحش يتم تفسيره ـ وربما إنتاجه إلى حد بعيد ـ على أنه ضعف ووهن وخنوع واستسلام؛ لأن القيمة مرتبطة بأنساق السياق العام (= التوحش). ولهذا لم يقبل العربي القديم السلام ـ كتعبير عملي عن التسامح ـ إلا في الاستثناء النادر، الذي تمليه حالة الضعف غالباً؛ لأن السياق كان سياق حرب قائمة على التظالم!، وليس مجرد ظلم. وربما ما زال السلام العربي المعلن، مقروناً بهذا الاستثناء، أي إنه ليس سلاماً نابعاً من كون السلام والتسامح قيمة في وعي الإنسان العربي، بل لأن العربي مضطر إليه بحكم الأمر الواقع.

لكن، ليس هذا التأزم المشكل هو المهم الآن، وإنما المهم ـ هنا ـ طريقة التعاطي مع مفهوم التسامح، خصوصاً بعد أن أصبح هذا المفهوم في هذا السياق المدني المعاصر قيمة عليا؛ تفرضها ثقافة العصر (الغربية)، أو قوانين العصر الأممية (وهي غربية أيضاً). لا يهم هنا، هل هذا التنافس في استحضار قيمة التسامح، نابع من اقتناع، أم هو مجرد تكتيك مرحلي، تمارسه الخطابات كافة، والخطاب الأصولي خصوصاً. وإنما المهم: كيف يُفهم التسامح لدينا، وما هي التصورات التطبيقية له، عند من يدعو إليه؟.

يتموضع التسامح ـ مفهوماً وممارسة ـ في سياقات ثلاثة، تختلف قيمته في كلٍ منها باختلاف السياق، أو ـ على نحو أدق ـ يصبح التسامح (من حيث هو مصطلح عام، يطلق على التجاوز والصفح وقبول الآخر المختلف) تسامحاً؛ باعتبار السياق، وليس باعتبار مجرد الممارسة الواقعية معزولة عن علائقها في الاجتماعي المتعين. هذه السياقات المؤثرة في المفهوم هي ما يلي:

1ـ التسامح في القوانين والأنظمة، سواء من حيث صياغتها التشريعية كنص قانوني معلن، أو من حيث آليات التنفيذ بمختلف مستوياتها. وواضح أن القانون المتسامح مع الانحراف الذي يطال المجتمع ذاته الذي يحتكم إلى هذا القانون؛ ليحميه من العدوان (= الانحراف)، ليس قانوناً متسامحاً بحال، حتى وإن تراءى للبعض أن خفض سقف العقوبات الجنائية تسامح.

المنحرف/ المجرم / الخارج على القانون، هو محارب للسلام الاجتماعي الذي يتغياه المجتمع. وهذا المجتمع الذي يثبت إيمانه بالتسامح من خلال خضوعه للقيود القانونية، وتضحيته بجزء من حريته ـ وهي أغلى القيم ـ إنما يحرق أصابعه في سبيل الحصول على الضمانة الأمنية للتسامح. وبهذا ندرك أن التسامح مع أعداء التسامح (كل من اخترق النظام / القانون) ليس من التسامح، بل هو من قبيل العجز والوهن، أو من قبيل الجهل بديناميكية الحراك الاجتماعي وشروطها.

ومع أننا ندرك أن كثيراً من الأنظمة التشريعية في الغرب لم يقد إليها المنطق العلمي وحده، بل كان للسياق الثقافي (وبتأثير من الديني / المسيحي) المتلبس بالعاطفي، والآتي بدوره من التموجات الحادة للتجربة التاريخية الغربية، دوره العميق في بلورة هذا التشريع، فإن حيز الاهتمام الذي تحظى به الضحية (ضحية الخروج على القانون، أو المتوقع أن تكون كذلك) ما زال حيزاً محدوداً؛ مقارنة بالتسامح الفج (مع أنه ليس تسامحاً إلا من خلال تعينه في الواقع معزولاً عن علائقه) الذي تتعاطى به تلك القوانين مع الجاني، والذي أصبح في كثير من تشريعاتها هو الضحية محل العناية!.

إن تسامح القانون ليس بترهله، وإنما بقدرته على حفظ أكبر قدر ممكن من السلام الاجتماعي الذي يتغياه الأبرياء جميعاً، والذي يمكن أن يفسده عليهم أعداء التسامح وأعداء البراءة في كل مكان وزمان. ومن هنا، فليس من حق من لا يؤمن بالتسامح والسلام الاجتماعي، ولا يخضع لشروط تموضعهما في الواقع، أن يتمتع بمظلتهما؛ بدعوى أن التسامح سياق عام يستوعب الجميع!.

إن فهم التسامح على أنه الصفح لمجرد الصفح؛ بعيداً عن حسابات العوائد السوسيو ـ ثقافية، التي تتفاعل جدلياً مع هذا الصفح، هو فهم مغلوط على أحسن الأحوال، وطرح غير بريء ـ ويالالأسف ـ في أكثر الأحيان، واستثمار لتناقضات الاجتماعي ـ في إبان تأزمه ـ في أسوأ الأحوال.

من هنا ندرك تهافت الطرح السلفي الذي كان ينادي بالتسامح مع المتطرف، وقبوله كجزء من بنية المجتمع المتسامح، مع أن هذا المتطرف يصرح بأنه يسعى لإخضاع المجتمع لمنطقه الخاص (اللامتسامح) ولو بحد السلاح. ولا شك أن هذا

الطرح طرح غير بريء، خصوصاً عندما يأتي من قبل أحد أولئك المنتمين إلى الجذر السلفي (المتعصب)، مما يعني أنه يتفق معهم (= الإرهابيين) في أصول المقالات الاعتقادية. ومن هنا، فدعوته للتسامح في هذا السياق ليست إلا جزءاً من التكتيك العام، الذي يمارسه التطرف في مراوحته بين الإقدام والإحجام.

تختلط الأوراق كثيراً في هذه المسألة؛ لغياب التفكير المنطقي على المستوى الجماهيري؛ إذ تسعى فصائل الأصوليات المتطرفة؛ لاستغلال التقدير الاجتماعي الراهن لمفهوم التسامح، وذلك بطرح غير منطقي، مفضوح علمياً، ومع هذا فضحاياه كثيرون، خصوصاً في الأوساط التي لا تزال تحسن الظن بالأخطبوط الأصولي السلفي. فكم شاهدنا وسمعنا هذه الأصوليات المتطرفة، تنادي ـ في سياق هذه المرحلة الراهنة خصوصاً ـ بأن التسامح لا بد أن يشملها؛ بوصفها تنوعاً في الاجتماعي، وإلا فهو ليس تسامحاً، بل هو ـ بمنطقها ـ ظلم وكَيْل بمكيالين... إلخ.

بل إن هذه الأصوليات المتطرفة، وجماهيرها الغوغائية المخدوعة، لا تستنكف أن تجعل من مظاهر التسامح، ومن الدلائل عليه قانونياً، أن يكون التسامح مع الإرهابي الخارجي (= الزرقاوي)، ومع شيطان الإرهاب الأكبر (= ابن لادن). إنها تعلن ـ دعائياً ـ أن المتسامح الحق، لا بد أن يرضى بالـ(زرقاوية) والـ(بن لادنية)؛ ليصبح حقيقاً بوصف المتسامح، مع أنها بالمقابل، لا يمكن أن ترضى ـ مثلاً ـ بالتسامح مع الـ(صهيونية الشارونية)، مع أن كل هؤلاء يُشكلون ظاهرة عنف وإرهاب، من دون تمييز.

الأصولي المتطرف ليس دائماً واضحاً؛ فقد يمارس التقية في تعاطيه مع هذا الإرهاب الصارخ، إلا أنه يبدو أكثر وضوحاً في تعاطيه مع المسائل الاجتماعية التي تتقاطع مع اهتماماته الإيديولوجية الخاصة، والتي كثيراً ما تكون ميادين للصراع الفكري المعلن؛ لأنها من مساحات التسامح الفكري اجتماعياً، أي من قبل المجتمع المتسامح!؛ لا من قبل المتطرف الأصولي.

ولأن كثيراً من المسائل التي تقع في صلب الخطاب الأصولي، من حيث الاهتمام العام، ليست من الأصول، بل هي من فروع الفروع، ومن تفاصيل التفاصيل،

فإنها ـ تبعاً لذلك ـ تبقى رهينة الانزياحات السوسيو- ثقافية. ومن ثم، فهي ذات مرونة عالية في خضوعها لمنطق التطور والتغير والتحول. وهـذا ما يجعل الأصولي يراهن عليها في كثير من حراكه؛ لأنها تقع تحت طائلة التغيير من جهة، كما أنها ـ في الغالب ـ محاور للمفاصلة الإيديولوجية من جهـة أخرى.

ولعل من أبرز الأمثلة ـ وهي هنا أمثلة فحسب ـ على هذه المسائل، ما يضعه السلفي في دوائر البدع والمحدثات. فالبدعة ـ كما يراها ويفهمها؛ من حيث المفهوم العام؛ ومن حيث توصيف الحالة المتعينة ـ يجب أن تكون في دائرة الممنوع قانونياً والمحرم ثقافياً. أما أن يتم تركها للتوصيف الخاص ـ من حيث التصور العام للبدعة، ومن حيث كونها بدعة من عدمه ـ فهذا ما لا يقبله السلفي التقليدي أبداً. أي إنه يدعو إلى قسر الجميع على تصوره الخاص، ثم يدعو إلى التسامح مع هذه الدعوة للقسر والإجبار!.

فمثلاً ـ وهو مجرد مثال واقعي ـ لو قال المتسامح للسلفي التقليدي: أنت لك تصوّر خاص عن البدعة، وأنت ترى هذا الشيء بدعة، إذن فلا تفعله، وأنت حر في هذا (وهذا موقف متسامح)، ولكن لا تحاول أن تجعل هذه الرؤية الخاصة بك ملزمة لي. طبعاً؛ لن يقبل السلفي ـ أبداً ـ هذا المنطق المتسامح، إذ لا بد من قسر الآخر على رؤيته طوعاً أو كرهاً. ومن المفارقات الغريبة، أنه ـ بعد ذلك ـ يريد أن يشمله مفهوم التسامح، بل يرى من الظلم لـه ولمنظومته أن يوصف ـ مجرد وصف ـ بعدم التسامح.

ومثال آخر: موضوع الحجاب. وهو الموضوع الذي سبقت الإشارة إليه، وتم التأكيد على أن في الجزئية المتعلقة بـ(تغطية الوجه) ـ وجوباً ـ قولين. وقد دعوت إلى التسامح مع كلا القولين؛ من حيث التطبيق السلوكي. أي إن المرأة تأخذ بأي قول من القولين شاءت، ولا تثريب عليها في ذلك. لكن، أحدهم ـ من أحد تيارات التطرف والغلو ـ قال لي: أنت تدعو إلى التسامح وقبول الآخر المختلف، فلماذا تحاول تفنيد الرأي الذي يرى وجوب تغطية الوجه، ويسعى لفرضه على الناس؟ لماذا لا تكون متسامحاً؛ فتقبل هذا التيار؟.

منطقياً، لا يمكن أن أكون متسامحاً؛ وأقبل ـ في الوقت نفسه ـ الرأي الذي لا

يقبل الرأي الآخر، ويحاول محوه من خارطة التشريع والتطبيق. نحن ـ في هذه المسألة ـ لسنا أمام اتجاهين فحسب؛ كما يظن الكثير، بل نحن أمام ثلاثة اتجاهات: فالأول: يرى جواز التغطية وجواز الكشف. وهذا واضح في تسامحه، سواء كان فكراً أو ممارسة. والثاني: يرى وجوب تغطية الوجه، وأن الكشف حرام. ولكنه ـ مع ذلك ـ يرى أن من يتبع الفتوى الأخرى (= التي تجيز الكشف) فهو في دائرة الالتزام الشرعي؛ ما دام مقتنعاً بفتوى الجواز. وهذا ـ أيضاً ـ داخل في مفهوم التسامح.

أما الاتجـاه الثالث: فهو الاتجاه الذي يرى وجوب تغطية الوجه، ويمارسه رأياً وسلوكاً. لكنه ـ ولاحظ الفرق بينه وبين الثاني مع اتفاقهما في أصل الفتوى ـ يرى وجوب قسر الجميع على هذه الفتوى ولو بقانون عام؛ لأنها ـ في رأيه ـ هي الفتوى المعتبرة شرعاً، وأن الفتوى التي تجيز كشف الوجه لا قيمة لها ولا حظ لها من الصحة الاستدلالية؛ حتى وإن قال بها جماهير العلماء!، وأن من يصرح بهذه الفتوى، فهو من دعاة الانحلال والرذيلة و. . . إلخ.

واضح هنا أن هـذا الاتجاه الثالث لا يقبل أن يتبع كل فريق (= كل مذهب فقهي) فتواه التي اقتنع بها، بل يرى حرمة اتباع الفتاوى الأخرى المخالفة لفتواه؛ حتى وإن قال بها جماهير العلماء من القدماء والمعاصرين. وهذا موقف متعصب غير متسامح، يجب أن يفضح تعصبه وتطرفه المقيت؛ دون مجاملة من أي نوع. والتسامح ـ لأي مبرر كان ـ مع هذا الاتجاه اللامتسامح، هو الطريق الممهد إلى عالم العنف، عالم التطرف والإرهاب.

أصحاب الاتجاه الأول (أكثر الاتجاهات تسامحاً) يقبلون ـ بوحي من تسامحهم الشرعي ـ الاتجاه الثاني؛ شرط أن يبقى في دائرة الثاني، ولا ينتقل منها إلى دائرة الثالث الرافض للأول. الثاني ـ مع أنه يأخذ بالرأي المتشدد ـ يقبل أن يكون الفكر والسلوك محل اجتهاد. أما الثالث، فلا يرى إلا نفسه، ويسعى إلى إجبار الجميع على ما يرى من سبيل الرشاد المدعى؛ لأنه فرعوني الرؤية!. وهـذا ما يعلنه صراحة في كل مناسـبة.

إن مفهوم التسامح لديه المرونة الكافية لقبول التشدد في إطاره؛ شرط أن لا يكون في إيديولوجية هذا المتشدد أن يعمم ـ بالقوة ـ هـذا التشدد، أي أن يلغي

التسامح. وفي سياق هـذا التسامح؛ من حقه أن يدعو إلى هذا التشدد الخاص كخيار فردي، ولكن ليس من حقه أن يدعو إليه كمشروع قانوني لإلزام الآخرين؛ لأن الآخرين ـ بكل بساطة ـ لا يرون ما يراه المتـشدد المتعنت.

الخيارات الفردية حق لكل إنسان؛ ما دام لا يرى إلزام الآخرين بها. ولو أن أحداً ـ كمثال، وهو مثال لـه وقائع! ـ اختار العيش في الأرياف النائية، أو الصحارى القاحلة، واعتزال الظاهرة المدنية جزئياً أو كلياً، فلا يمكن أن يدرج هذا في أعداء التسامح؛ مهما كان إيغاله في التشدد، إلا إذا كان يفرض هذا التشدد في محيطه الأسري، حتى ولو كانت أسرته الخاصة؛ لأن أفراد المجتمع من مسؤولية مؤسسات المجتمع المدني بالدرجة الأولى، وليس العائل الأسري إلا نائباً عنهم في ذلك، فحقهم الفردي لا يسقطه اختيار العائل؛ حتى ولو كان أبـاً.

إن هذه الأمثلة التي ذكرناها ـ وأمثالها ـ لا يمكن حمايتها إلا بقانون متسامح، قانون يمايز بين الاختيار الفردي المخصص، والاختيار الفردي المعمم. والأنظمة القانونية تكون متسامحة بقدر ما تحفظ لكل فرد خياراته الفردية الخاصة، تلك الخيارات التي لا تتعارض مع خيارات الآخرين. وما مناداة البعض بأن يكون التسامح مع المتطرف، مطابقاً للتسامح مع المتسامح، إلا محاولة (نـفاقـية) لإجهاض مظاهر الحرية النسبية التي يمثلها التسامح القانوني؛ بالتغلغل من نوافذ هـذه الحرية ذاتها.

2 ـ التسامح في السياق الفكري. والتسامح هنا يجب أن يكون في غاية الاتساع؛ إلا أن يكون في مضمون الفكرة الدعوة إلى العنف المادي تجاه الآخر؛ وأن يكون متوقعاً أن هذه الدعوة (الفكرية) قد تأخذ طريقها إلى التنفيذ؛ فيما وراء الفكر؛ وفق ما تقتضيه مكونات البنية الاجتماعية التي تتموضع فيها الأفكار.

ومع أن الوضوح جلي في هذه النقطة المحورية؛ إلا أن الإسلاموي المتطرف يحاول الالتفاف عليها، خصوصاً في حال ترسخها في الاجتماعي، وذلك بخلطه بين مسائل الحقوق الإنسانية العامة (من ناحية الحرص على مشاعر جماعة ما؛ حتى ولو كانت نابعة من تعصب تجاه الطائفة الأخرى، كما يرى!) والحق الإنساني للفرد. هذا في حال ترسخها. أما في حال عدم ترسخها ـ كقيمة يصعب نفيها اجتماعياً أو قانونياً ـ فإنه يواجهها مباشرة؛ بوصفها ضلالاً أو كفراً.

وكثيراً ما يتحدث السلفي التقليدي الأصولي، خلال رده على من يقوم بنقد الأفكار والممارسات المتطرفة التي تنتمي إلى الإيديولوجية ذاتها التي ينتمي إليها، عما يسميه: (التطرف المضاد)، وأحياناً يخرج عن الكناية إلى الصراحة؛ فيسميه: (التطرف العلماني المضاد). وذلك للإيحاء بأن التطرف ـ ومن ثم الإرهاب ـ ليس إفرازاً أصولياً خالصاً؛ بقدر ما هو جزء من طبيعة الحراك الاجتماعي. ولكل مذهب واتجاه وطائفة نصيب من ذلك.

عندما يحاول الفاعل الثقافي أن يقارب الممارسة الأصولية في مظاهرها المتطرفة؛ يتشنج الأصولي، ويحتج على ذلك، بأن هذا نوع من الاضطهاد والإرهاب الموجه إليه. وهو بهذا يحاول أن يحتمي بالموقف الحكومي والاجتماعي المتشدد تجاه الإرهاب؛ لإسكات الأصوات الناقدة؛ مع أن الإرهاب جزء من مكونات السلفية التي كانت ولا تزال تتغنى بقتل المعارضين؛ بوصفهم زنادقة ومارقين، وربما بوصفهم عقلانيين!.

إن السلفي الأصولي في عملية الالتفاف هذه، يحاول أن يوحي بأن ممارسته الفكرية التي تتغيا التضليل والتكفير، ليست إلا نموذجاً لما يقوم به الآخر العقلاني، من نقد للأفكار السلفية الأصولية المتطرفة. ومن ثم ـ وفق ما يدعيه ـ فالكل متطرف، ويجب أن تبقى المنظومة السلفية التقليدية دون مراجعة لمفرداتها الحادة؛ بدعوى أن مثل هذا النقد، يؤجج مشاعر السلفي التقليدي، ويقوده إلى الإرهاب. أي إن الناقد العقلاني ـ كما يدعي السلفي ـ هو الذي يؤجج الإرهاب بنقد الإرهاب!.

هذه الدعاوى الأصولية يمكن أن يكون لها وجه منطقي؛ لو كانت المنظومة السلفية ـ في أساسها ـ خالية من مفردات التبديع والتضليل والتكفير على امتداد تاريخها الطويل. لو أن التطرف والتعصب اللذين أتخمت بهما المراجع السلفية، لم يكن لهما وجود قبل أن يكتشف العالم الإسلامي ـ والغربي أيضاً ـ خطرهما العظيم على السلام العالمي، ويسعى للكف عن غلوائهما؛ لكان من الممكن أن تصح هذه الدعوى، وإن تعذرت منطقياً؛ لأن النقد لا يكون إلا لموجود، ولو بالسلب. وهذا ما تفتقر إليه الحجة السلفية الواهية.

بعض التيارات، ولكونها تتمتع بكثرة نسبية، ترى أن من حقها منع بقية التيارات

والأطياف الاجتماعية من التعبير عن آرائها المذهبية أو الطائفية. إنها ترى أن هذا من حقها؛ لأنها لا تتوافق مع الآراء المطروحة، أو مع الفاعل الثقافي فيها، أو لا ترتاح أمزجتها الخاصة إلى ذلك.

ومن التدليس الذي تشحن به السلفية التقليدية عواطف الجماهير الغوغائية أنها تدعي أن مجرد ترك الآخر المختلف يعبر عن فكرته ـ بصرف النظر عن صحتها من صوابها؛ مادامت لا تدعو إلى عنف في مضمونها ـ فيه اعتداء عظيم عليها، وهضم مقصود لحقوقها. ولا أدري ما هي هذه الحقوق التي تدعيها، إلا أن يكون مجرد تعبير الآخر عن آرائه الخاصة يجرح مشاعرها؛ لمجرد كونه مختلفاً في مرجعيته، وليس لأن آراءه تمس التراث أو الواقع السلفي بشيء.

المشكلة الحقيقية أن العامي الجماهيري الذي تمت تربيته على التلقي السلبي للأفكار، دون مساءلتها، يتلقى مثل هذه الدعاوى العريضة وهذا التيه الأعمى بحماسة كبيرة، ويظن أن الخطر العقائدي، أصبح قريباً منه؛ لمجرد أن شريكه في الوطن أراد أن يكون شريكه في الفاعلية الثقافية أيضاً، مع احترام الجميع للجميع.

هذا الجماهيري الساذج، أصبح بعد عملية التدجين الطويلة والمكثفة، وبعد كل هذا الشحن الإيديولوجي الهائج، في اضطراب خطير تجاه مسائل حيوية في الحراك الاجتماعي، وهي مسائل الحقوق المدنية التي يتساوى فيها الجميع. هو لا يفهم ـ أو لا يريد أن يفهم ـ أن هذه الحقوق المدنية، لا تتوقف عند حدود المعطى المادي، بل تتجاوزه إلى الحقوق المعنوية، ومن أهمها: حق التعبير المسؤول، وحق التمثيل المرجعي ذي البعد الاعتباري، وذلك فيما هو متاح للجميع.

إنني مازلت أذكر أن أحد رموز التيار الصحوي ـ في بعده السلفي المتزمت ـ واجه مطالبة بعض الطوائف بحق التمثيل ـ مجرد مطالبة!، ومجرد تمثيل! ـ في المرجعيات العلمية الشرعية، بانفعال غير مبرر؛ زاعماً أن هذه المطالبة، إنما هي من قبيل (تحكّم الأقلية في الأكثرية)، وأن هذا الوضع غير مشروع في قوانين الأمم كافة. يقول هذا، وكأن هذه الأقلية طالبت بأن تفرض مرجعيتها ورؤاها ورموزها على الأكثرية. وهذا ما لم يكن وارداً، بل كانت مجرد طلب للشراكة المتواضعة؛ بمقدار الشراكة الاجتماعية.

وكما هو متوقع؛ فقد تعالت الصيحات الصحوية المؤدلجة ـ ومن ورائها جماهير المخدوعين، بترديد هذه الدعوى الحركية التي تفتقد أبسط بدهيات الرؤية المنطقية، فضلاً عن الرؤية الواقعية. إن هذا الرمز الصحوي لا يحتكم إلى العقل؛ لأن العقل ليس من مرجعياته، بل هو إلى عداوته أقرب، ولا يحتكم ـ كما يظهر أو يتظاهر ـ إلى العرف الدولي؛ لأنه يرى أن الاحتكام إلى ذلك كفر بالله وردة عن الإسلام؛ لأنه ـ كما يزعم ـ احتكام إلى غير ما أنزل الله!.

السلفية التقليدية تزعم أنها ذات منهج متسامح، وأن طرحها المعلن ـ اليوم ـ أصبح خالياً من مفردات التضليل والتكفير، وهي تحرص ـ تبعاً للظرفين الراهنين: المحلي والعالمي ـ على أن تبدو كمن يدعو إلى نبذ العنف والتشنيع على التطرف والإرهاب. كل هـذا مقبول؛ شرط أن يكون هذا ما تعتقده من جملة عقائدها، وأن يتفق مع ما تنشره في محاضنها الخاصة، ولا يكون سلوكاً ميكافيلياً؛ لمجرد الخروج من المأزق الراهن الذي يحاصرها.

على السلفية التقليدية، وما يتبعها من أصوليات حركية، أن تؤكد على أن حالتها الراهنة المعلنة، إنما هي تراجع حقيقي عن المفردات السلفية التاريخية ذات المنحى الإقصائي. لا يكفي مجرد السكوت الموقت. المنظومة السلفية ـ كتوصيف واقعي ـ مليئة بالتبديع والتضليل والتكفير، فهل يجرؤ رموز السلفية وقادة الأصولية المعاصرة على التبرؤ ـ صراحة وبوضوح ـ من كل ما ورد على هذه الصورة في التراث السلفي، ولو كان القائل به من الرموز الكبار والمرجعيات العظام؟!.

لا أظن السلفية التقليدية، ولا الأصوليات الحركية قادرة على ذلك، فهي بحكم تركيبتها التقليدية، لا يمكن أن تتنكر للتقليد كممارسة، وإلا فقدت شرعية وجودها عند معتنقيها. التبديع والتضليل والتكفير، سلوك عقائدي، وممارسة شرعية في نظر السلفيات التقليدية قديمها وحديثها. وهو ـ كما يدعون ـ نوع من الاحتساب، لا ترى خطأه، وإنما تكف عن ممارسته ـ أحياناً ـ تبعاً لمتغيرات الظروف.

ولأن مناهجنا التربوية الشرعية ولدت على عين السلفي الأصولي، فقد واجهت الإشكال نفسه الذي تواجهه الآن خارج المناهج. لقد غيّرت وبدّلت في المفردات الحادة، لكنها بقيت رهينة التركيبة السلفية التقليدية في عمومها.

بل إن الأمر في المناهج التربوية أسوأ من ذلك، فقد بقي اللاّتسامح في صلب المقررات الشرعية. ففي مقرر التوحيد للصف الأول الثانوي ص66 و67 وبعدما ذكر حال مشركي قريش في الجاهلية قال: «فهؤلاء المشركون هم سلف الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، وكل من نفى عن الله ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أسماء الله وصفاته. وبئس السلف لبئس الخلف».

أي تسامح سلفي هذا؟. الأشاعرة الذين يمثلون أكثر من خمس وتسعين بالمائة من أهل السنة ـ فضلاً عن غيرهم ـ وقامت على أكتافهم علوم الإسلام، يوصفون في منهجنا التربوي بأنهم خلف للمشركين!!. نقول هذا في مناهجنا، ثم بعد ذلك نتحدث ـ بكل جهل وبكل صلف ـ عن براءة المناهج التربوية!.

ويقول مقرر التفسير للصف الثاني الثانوي ص31: «ليس للمسلمين أخوة في أي شعارـ مهما كان ـ إلا في العقيدة، ولا نلتقي إلا على العقيدة، ففيها نحب ونوالي، وعلى ضدها نتبرأ ونعادي، وعليها نسالم، وعليها نحارب». أظن أن النص واضح في نفيه أية رابطة غير رابطة العقيدة، وليس المراد هنا بالعقيدة الإسلام في عمومه، بل العقيدة السلفية على وجه الخصوص؛ بدليل تصريحهم بانحراف غير السلفي عن مسار العقيدة الصحيحة، ولا يمكن أن يجعلوا الأخوة محصورة في عقيدة يرونها غير صحيحة، بل مأخوذة عن المشركين.

ولا يقل وضوحاً عن النصين السابقين في دلالتهما على الإقصاء والنفي والتكفير ومعاداة الآخر قولهم في مقرر التفسير للصف الثاني الثانوي ص32 «سئل الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ عمن يقول: القرآن مخلوق؟، فقال: كافر. فقيل: بمَ كفرته؟ فقال بآيات من كتاب الله ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ والقرآن من علم الله، فمن زعم أنه مخلوق فقد كفر». ولك أن تتصور الطالب في الصف الثاني الثانوي وهو يتلقى مثل هذا الكلام، مشبعاً بالتبجيل والتقديس للقائل!.

وفي مقرر التفسير للصف الثالث المتوسط، يقول المؤلف ـ في رحلة طويلة يأخذ بها الطالب في دهاليز الولاء والبراء ـ: «موالاة المؤمنين ومعاداة الكافرين من أمور العقائد التي اتفقت عليها شرائع الأنبياء». ويقول في المقرر نفسه ص68:

«تحريم موالاة الكفار أو مناصرتهم أو معاونتهم أو مودتهم بأي وجه من الوجوه، ومن والاهم فقد حاد عن طريق الحق» تأمل قوله: بأي وجه من الوجوه!. ومثل هذه الجمل كثيرة في هذا المقرر خصوصاً.

بل إن في مقرر التفسير للصف الأول الثانوي ما يكشف حقيقة المنهج السلفي في تقعيده لقاعدة السلم والحرب، يقول: «لا يجوز مهادنة الأعداء إلا عند الضرورة». ويحاول مقرر التفسير للصف الثالث المتوسط أن يشحن الطالب بروح العداء عن طريق تعميم العداوة وأبديتها مع غير المسلمين، فيقول 71: «لم يظفر الكفار بالمسلمين في زمن إلا وساموهم سوء العذاب وما يفعل بالمسلمين في هذا العصر خير شاهد على ذلك».

هذا جزء مما تصرح به السلفيات في سياق مؤسساتي مراقب، فما بالك بغيره مما لا يصل إلى درجة عمومية المناهج، فتكون الرقابة عليه أقل؟!. إن الذي يجعل التسامح مع هذه السلفيات تسامحاً سلبياً، وليس من قبيل التسامح الإيجابي الذي يقود إلى السلام الاجتماعي، أن هذه المفردات الإقصائية التوصيفية، ليست مجرد أفكار عابرة، وإنما هي مشروع نظري للممارسة السلوكية الاجتماعية التي يجب على السلفي أن ينتهجها. إن التسامح مع هذه المفردات السلفية يعني ـ في المنظور الاجتماعي ـ تصويبها، ومنحها فرصة النمو والانتشار، أي منح الإقصاء والتعصب والتطرف فرصة القضاء على مساحات التسامح.

وهذا على عكس الأفكار المنفتحة على الآخر، إذ هي مهما بالغت في درجة الانفتاح، ومهما كان سلوكها (الليبرالي) متطرفاً ـ إن أمكن تطرف الليبرالي الحق! ـ فهي لا تدعو إلى عنف سلوكي في المتعين الاجتماعي، سواء كان ذلك قولاً أو فعلاً.

هذا الفرق بين السلفية والليبرالية، هو الذي يحدد حدود التسامح في السياقات الفكرية عموماً. ولا مجال للخلط بين الرؤية الليبرالية المتسامحة ـ بطبعها ـ مع جميع الأطياف الاجتماعية، والرؤية السلفية التي تقوم على المفاصلة في الديني، ومن ثم في السلوك الاجتماعي. تطرف هذا غير تطرف ذاك، الفرق في المآلات واضح، إلا لمن لا يريد أن يراه!.

3 ـ التسامح في سياق الأعراف والعادات والتقاليد الاجتماعية. فالتسامح في هذا السياق داخل في المجال الثقافي؛ بوصف هذه الأعراف والعادات والتقليد من مكونات الثقافي العام. وهذا يدل على صعوبة عزل الفكر عن السلوك، ولو كان هذا العزل من أجل المقاربة النظرية.

لكن، ومع صعوبة العزل، إلا أن السلوكيات العامة في المجتمع هي الأحق أن يمارس التسامح من خلالها؛ لأنها ليست كالقوانين المدنية التي يجب أن تكون صارمة في حفظها للحقوق، ومن ثم للسلام الاجتماعي، وليست كالفكر في قدرة اللاامتسامح على الدخول من خلاله باعتبار حق التفكير والتعبير.

استخدام قنوات الثقافة العامة ـ بما فيها الفنون كافة ـ لترسيخ مفهوم التسامح ضروري؛ لكي يترسخ التسامح كسلوك اجتماعي. التسامح الاجتماعي الذي نتغياه يعني بكل وضوح: أن الولاء للقواسم المشتركة بيننا، ولكلٍ التمتع بخصوصياته الفكرية والاجتماعية بما لا يضر ـ ضرراً متحققاً ـ بغيره. ومن يحاول تأطير الجميع داخل رؤيته الخاصة فمكانه خارج الشراكة الاجتماعية.

6 ـ 4 ـ التعددية وشرط التسامح

لم يكن التنوع استثناء في الحياة البشرية، بل كان هو الأصل، وربما ـ وإلى مدى بعيد ـ كان هو الأصل الذي لا تخرقه الاستثناءات العابرة. هذا في الحياة البشرية ككل، أما في الشرق الأوسط الذي تحول منذ فجر التاريخ إلى ملتقى حيوي للامتزاج الأممي، فقد غدا من أكثر بقاع الأرض تنوعاً في الأديان والمذاهب والطوائف والأجناس. لا يتجاوزه في هذا التنوع والامتزاج إلا ما حدث في قارات العالم الحديث، ذلك العالم الذي تكون بفعل الهجرة ابتداء.

وإذا كانت التعددية النوعية ظاهرة لا يمكن تجاهلها في الشرق الأوسط كافة، فإن واقعنا المحلي ليس بخارج هذا الشرط العام. فرغم محاولات التعميم، ونشر المذهب الواحد، إلا أن النتائج كانت عكسية، إلى درجة لم يتوقعها غلاة المؤدلجين من الطائفيين. وهذا أمر طبيعي، تؤكده سيكولوجية الإنسان عندما يتعرض لخطر من أي نوع؛ خصوصاً إذا كان خطراً يمس هويته؛ إذ يتمترس خلف مقولات الهوية، بأشد مما يفعل في حالات الأمن، وزوال التهديد.

التنوع قدر متجسد في الواقع، وليس اختياراً مطروحاً على بساط التصويت المتعصب. لا أحد يستطيع أن ينفي الواقع، ولكن يستطيع أن يتعامل معه بأقل قدر من التأزم. ومشكلة الإيديولوجيين أنهم يخلطون بين عالم الواقع وعالم الأماني وأحلام اليقظة المسعورة بالأناني والذاتي. إنهم يرون الواقع على ضوء ما يحلمون بوقوعه، وليس كما هو بتأبيه وعصيانه على التكييف والتأطير. وهذا التصور الحالم يقودهم إلا الاصطدام بالواقع من جهة، وإلى التنظير المتطرف لمتغيرات الواقع من جهة أخرى. وكلا الأمرين يقود إلى العنف المعنوي والمادي.

وإذا كانت هذه الإشكالية تبرز في كل أنواع التعدد، فإن التعدد المذهبي، ذا البعد الإيديولوجي، أكثر إشكالاً، وأشد تعقيداً؛ لأنه تنوع مبني على إيمانيات يقينية عند أصحابها، بحيث يصعب التنازل عنها بمجرد العرض، أو حتى الإلزام. ولا شيء كالإيمانيات يستعصي على القسر والإلزام، بل لقد رأينا ـ تاريخاً وواقعاً ـ كيف يصمد رجل الشارع العامي حتى الموت، بل يختار الموت اختياراً؛ كي لا يتنازل عن إيمانياته وكلياته الدينية والقومية.

وبقدر صمود هذه اليقينيات والكليات أمام تحديات القسر المادي، قابلة للتزحزح أمام فرص القناعة والاختيار. بل إن الضغط اللامرئي، والناتج من زخم الواقع، قدر يحدث انسياقاً نفعياً للتيار العام، بينما تبقى القناعات، ورواسب الماضي القريب هي المحرك للأفعال وردود الأفعال. والتاريخ الإسلامي يحكي كيف كانت نهاية التجربة الإسلامية على يد (الطلقاء) الذين قادتهم ضغوط الواقع ـ في مرحلة ما بعد الفتح ـ إلى الانضواء تحت راية الإسلام، بينما بقيت الجاهلية ـ بتفاصيلها وثاراتها ـ كامنة في الأعماق الأموية، حتى استطاعوا بمكرهم إنهاء الراشدية، وإجهاض المشروع الإسلامي وهو لا يزال في بدايات مراحل تشكله الواعد.

ولأن الجهل المركب ـ المتكون بفعل المقولات التي أنتجها الحدث التاريخي ـ هو المتحكم في وعي العقائدي المؤدلج، فقد تصور أن القسر هو الحل الطبيعي لإنهاء هذا التنوع الذي نعيشه ـ بفضل الله. وكأن هذا التنوع ظاهرة سلبية لا بد من القضاء عليها. ومع أن هذا وذاك خطأ، إلا أن هناك نوعاً من الإصرار المضمر عند العقائديين

على المضي في هذا الطريق؛ مهما كلف الأمر. ولا أدري ما فائدة إيمان أو قناعة تقوم على القسر والإجبار. بل إن الإيمان قبل كل شيء: تصديق واقتناع، لا يمكن الاطلاع عليهما لأنهما من أفعال القلوب، فكيف يكون ذلك بالإكراه؟!.

على المستوى العقائدي والمذهبي؛ لدينا شافعية وحنابلة ومالكية وأحناف. كما أن لدينا سلفية تتقاطع مع هؤلاء وأحياناً تقطع معهم، فضلاً عن سلفيات أخرى، لكل منها مرجع وإمام. ولدينا شيعة، إسماعيلية، وإمامية، وزيدية. ولدينا صوفية تتوزع على كثير من الطرق. ولدينا أناس ـ وهم الغالبية الصامتة ـ مسلمون طبيعيون؛ لا تهمهم هذه الانتماءات ولا هذه الأسماء الطارئة على مسمى الإسلام. وكل هؤلاء ـ بحمد الله ـ مسلمون موحدون، آمنوا بالله ورسوله، وتوجهوا إلى قبلة واحدة؛ حتى وإن اختلفوا في التفاصيل، أو في بعض ما يعدونه أصولاً.

نحن ـ وأقصد الجميع المتسامح ـ نفخر بهذا التنوع الذي استطعنا التسامح معه عبر القرون ـ إلا في فترات خاصة ـ. كما أننا نعتقد أن هذا التنوع هو ثراء إيجابي، وليس تشرذماً ولا تفرقاً، إلا لمن أراد أن يجعله كذلك. هذا التنوع يدل على سعة استيعاب، وانفتاحية، يتمتع بهما الإسلام، ويدل التسامح معها على فهم شمولي للإسلام، في إرادتيه: الشرعية والكونية.

لكن استمرارية هذا التسامح النسبي ـ الموجود الآن ـ ودعمه لتحقيق المزيد من التسامح، مرهون بفتح آفاق الحوار بين الكل بواسطة الكل. مهمة الحوار في هذا المضمار، أنه يسقط الحاجز النفسي الموجود لدى البعض بفعل الشحن الإيديولوجي المتطرف، ويساعد على التعرف المباشر إلى الآخر، من خلال هذا الآخر، وليس من خلال نصوص تاريخية ملغمة بلغة العنف والإقصاء والتنابز بالتضليل والتكفير.

إن الكثير من التصورات المغلوطة التي يحملها البعض عن البعض، لا يمكن أن تزول إلا عبر إرساء قيم الحوار بتفعيل الحوار، ولن تزول بمجرد التصريحات الأحادية الجانب؛ لأن التفاعل الإيجابي بين الأطراف كثيراً ما يكون غائباً في مثل هذه الحال. وهذا التفاعل الإيجابي الذي نتغيا من ورائه تحقيق هدف تضامني، قد يكون نفسياً أكثر مما هو فكري. هذا الأثر النفسي هو ما قد يجهله ـ أو يتجاهله ـ الكثير، خصوصاً عندما

يجدون أن المردود الفكري (المباشر) لا يزال ضئيلاً، قياساً بما هو متوقع من تحويل القناعات الراسخة، والأصول الإيمانية، وذلك من كل طرف بإزاء الأطراف الأخرى.

المشكلة الكبرى التي تواجه الفعاليات الحوارية، تكمن في تصور بعض الفاعلين من ذوي البعد الدوغمائي فيما يخص الإيمانيات، إذ يصور أولئك أن زحزحة الآخر عن أصوله الإيمانية هو الهدف النهائي من الحوار؛ نتيجة قناعتهم بصلب القاعدة التي تقف عليها قناعاتهم من جهة، وهشاشة القاعدة التي تقف عليها إيمانيات الآخر من جهة أخرى. وحينما يواجهون بصمود الآخر عقائدياً أمام طرحهم الحواري، يزهدون في الحوار كقيمة؛ لأنهم ربطوا إيجابيته بمستوى تقبل الآخر لإيمانياتهم، وتخليه عن إيمانياته.

أصول العقائد ليس من السهل التنازل عنها عند الجميع. وعلى المحاور أن يدرك أنه كما يدلف إلى الحوار بتصورات يقينية، ليس في نيته التنازل عنها يقيناً، فإن الآخر يمتلك الروح نفسها، وهو يدلف إلى طاولة الحوار. لكن قد يحدث تحول في النظر إلى هذه الأصول، من جهة تراتبيتها، أو درجة أصوليتها. وهذا ما يمهد الطريق لبناء قواسم مشتركة أكثر مما هو موجود في الواقع.

والمشكلة الأخرى التي لا تقل عن الأولى صلادة ورسوخاً، هي أن هذا التنوع الذي نريد أن نقوده إلى الحوار، يمتلك تراثاً ضخماً، متخماً بمقولات الإقصاء للأنواع الأخرى. مثل هذا التراث الإقصائي موجود عند كل مذهب ولدى كل طائفة. ولهذا، يستحيل استنبات التآخي بين أفراد المجتمع الواحد، بينما يلتهم أفراد كل مذهب، وبيقينية صارخة، جرعات عالية من مقولات الإقصاء المتمثلة في تضليل المذهب الآخر وتكفيره.

قراءة كل فريق لتراثه قراءة متسائلة، تتغيا الأفق الإنساني، مهمة أولية، يجب أن يقوم بها الجميع. طبعاً، لا يمكن أن يقوم فريق بنقد التراث العقائدي لدى الآخر؛ لأن هذا ما أثبتت الأيام عدم جدواه، وأنه يزيد من التفاف كل فريق حول مقولاته، بل وزيادة تعصبه ـ بالحق والباطل ـ لها. كيف ندعو إلى التسامح، بينما نحن نلتهم تراثنا ـ بل نقدس مقولاته ـ وهو يبدع بعضنا الآخر ويكفره ويزعم أنه أشد كفراً من اليهود والنصارى؟!!. نلتقي، فيقول بعضنا لبعض: نحن أخوة مسلمون، ونعود إلى كتبنا ومراجعنا، فنقرأ ـ ونؤلف أيضاً ـ أننا لسنا أخوة ولا مسلمين، وإنما أعداء ألداء!!.

ولأن الأمر يحتاج إلى مثل هذه الصراحة مع النفس أولاً، ومع الأتباع ثانياً، فقد أحجم عن الحوار غلاة العقائديين، ومارسه البعض على صورة اللقاءات التشريفية فحسب، بينما الأمر يحتاج إلى إدانة صريحة لكل ما في التراث العقائدي من نفي وإقصاء، وأن يقوم نوع من الحلف التضامني على طرح الاتهامات بالضلال والكفر، فضلاً عن الشتائم والسباب، وأن يعلن الجميع البراءة من كل ذلك، سواء ما كان مشاهداً في الواقع أوما كان جاثماً في ثنايا التراثيات، بصرف النظر عن مصدر كل هذا الإقصاء والتكفير.

لا بد من عدم التسامح مع من لا يقبل التسامح في مجتمع متنوع؛ لأن مثل هذا يحتوي على فيروس النفي ابتداء. إنه بهذه الحال، يلغي الجميع إلا فريقه، ويحاول قسر المجتمع المتنوع على نوعه الخاص. واقع المجتمع أنه متنوع، ومن لا يقبل هذا التنوع كواقع فهو يرفض هذا المجتمع الذي يحتضن هذا التنوع، ومن يرفضه، فعليه أن يبحث عن مجتمع آخر، مجتمع على مقاييسه الخاصة التي تلائمه، فالطريق إلى كابول وقندهار ما زال مفتوحاً.

6 ـ 5 ـ التنوع وإشكالية السلام الاجتماعي

يحلم الطيبون بمجتمع واحد متجانس، بل متماثل غاية ما يستطيع الحلم أن يجود به. وهذا ليس متعذراً فحسب، بل هو إلى المستحيل أقرب. كما أنه ـ فيما لو وقع هذا المستحيل ـ لن يصبح المجتمع مجتمعاً سوياً؛ لأن فقدان الاختلاف والتنوع، يؤدي إلى نوع من الجمود الحضاري، الذي يؤدي ـ بدوره ـ إلى الانقراض الجزئي أو الكلي. ومن هنا فهذا الحلم الذي يبدو في ظاهره واعداً بغد أفضل، هو الحلم الكارثة، الذي طالما أدى إلى ظهور الفاشيات وحركات التطهير العرقي والديني والمذهبي، داخل المجتمع الواحد.

يتخيل البسطاء أن المجتمع الذي يصل به التجانس إلى حد التماثل، هو المجتمع الذي يعيش السلام الاجتماعي حقيقة. ومع أن في هذا جزءاً من الحقيقة، إلا أن هذا السلام الظاهر، هو سلام الأموات، لا سلام الأحياء. الأحياء ـ بطبيعة الحياة ـ فاعلون متنوعون ومتنافسون. أما الأموات فيكفي أنهم أموات، ولا أحد يريد لأمته حالة الموات الحضاري.

المجتمعات التي تكون فيها شبهة هذا التجانس، لا تعيش أفضل حالاتها الممكنة. كما أن إمكاناتها الراهنة، والمستقبلية، ليست الحلم الذي يفترض به أن يراود المهمومين بالنهضة في عالمي: العرب والمسلمين. نحن ـ كعرب أو كمسلمين ـ نعيش فوق بحر من التنوع العرقي والديني، والمذهبي، والطائفي، وربما المناطقي أيضاً. وهذا التنوع مصدر ثراء، وقاعدة نهضة وليس ـ كما يزعم "الامتثاليون" ـ مصدر التأزم الحضاري الذي نعيشه، ولا السبب الحقيقي لتفجر بؤر الصراع في حدود عالمنا الإسلامي المنكوب.

هذا التنوع، يمكن أن يكون مادة أولية لتفجير بؤر الصراع، فيما لو تم التعامل معه بغباوة الأصوليات المتطرفة. كما أنه يمكن أن يكون مادة أولية لصناعة المجتمع المدني المؤمن بالسلام الاجتماعي. يمكن لنا أن نجعل الجميع المتنوع عناصر حوارية، على المستويين: الفكري والمادي. وبهذا، يكون الذي تستخدمه الأصوليات المتطرفة لصنع واقع سيىء، هو ذاته الذي يصنع واقع التعايش المدني المبتهج بتنوعه، إلى درجة ألا يعد أي اختلاف مروقاً عن الدين وخروجاً على المجتمع.

وإذا كان هذا الاحتفاء بالتنوع ضرورياً في العالم الإسلامي اليوم، فإنه في المملكة والخليج العربي ـ بما فيه العراق ـ تزداد ضرورته، بحجم ما تستقطبه المنطقة من صراع على النفوذ، إلى درجة جعلت منها الدول الكبرى جزءاً لا يتجزأ من أمنها القومي. وبهذا فالتنوع في هذه المنطقة، يمكن أن يكون أداة الاستقرار، فيما لو تم توظيف التنوع لفتح آفاق التسامح الذي يصنع المجتمع المدني بالضرورة، كما يمكن أن يكون المشرعن للاحتراب، كما هو الواقع في العراق.

التنوع الموجود في العراق، هو التنوع الموجود في أكثر دول المنطقة، وإن اختلفت المسميات، أو تبدلت مواقع بعض الأطراف. وهذا يعني أن الضرب على أوتار الطائفية والمذهبية، ومحاولة رفع درجة التمايز من قبل السلفيات في كل مذهب، من شأنه أن يقود إلى وضعية كارثية، ربما لا تظهر في صورة الاحتراب المسلح، لكنها في تشنجاتها قد تنتج أضراراً دينية عميقة وتصدعات اجتماعية، يخسر فيها الجميع، ولا يربح فيها أحد؛ حتى من يتصور نفسه رابحاً، جراء هذا التمايز أو التمييز.

الحركات الأصولية في سياق كل فريق، يسرها أن ترفع من حدة التوتر، لأنها

تعتقد ـ عن جهل ـ أنها سوف تربح من مخلفات الاحتراب الطائفي، أكثر مما يمكن لها أن تربحه في ظل السلام الاجتماعي. والكتب والمطويات والأشرطة والتصريحات المنبرية الهوجاء، تتصاعد لهجتها العدوانية تجاه أبناء المجتمع الواحد. نسمع ونقرأ ونشاهد، كل هذا الاصطفاف الطائفي، ويعلم الجميع أسماء أصحاب هذه الدعوات الطائفية، ولكن حجم مواجهتها ـ المواجهة الفكرية والعملية ـ فيما بيننا لا يزال متواضعاً، ويحتاج إلى المزيد.

المكفراتية على أساس الاختلاف المذهبي والطائفي، معروفون بأسمائهم وأسماء نتاجهم التكفيري، ومنهم الذين لا يعلنون أنفسهم، وإنما يعرفون من لحن القول لبعضهم، هؤلاء لا تزال مؤلفاتهم الطائفية التي قدموها كرسائل «علمية!» تطبع لدينا وتباع في أسواقنا. وهؤلاء إنما قامت شهرتهم وجماهيريتهم المتواضعة على مثل هذه المؤلفات الطائفية التكفيرية، وهم يُحاضرون ـ بل يدرسون ـ بمادة هذه المؤلفات، أو ما يسمونها: مؤلفات!. وليست المشكلة أن يوجد مثل هؤلاء، ولا أن يستمروا في الوجود، فالخوارج «حالة» باقية، قد تضمر وقد تتراجع عن هذا أو ذاك، لكنها تظل موجودة على نحو ما، وإنما المشكلة أن هناك صمتاً اجتماعياً شبه عام، يدل على عدم الوعي بخطورة هذا الخطاب.

منذ سنوات بدأت محاولات محدودة، ولكنها جادة لقطع الطريق على الخطاب الطائفي التكفيري. وقد جرى الحوار وتبادل الزيارات وسط غضب ملتهب من قبل المكفراتية، الذين رأوا في هذه الخطوات بداية اعتراف متبادل، يتغيا السلام الاجتماعي، ويخلص للإسلام الما قبل طائفي. وهؤلاء الذين تميزوا من الغيظ جراء هذا التقارب، هم المتاجرون بالإسلام المابعد طائفي. فالمسألة عند الكثيرين منهم مسألة مكانة تحققت على ضوء التمايز الطائفي، وبضمور الطائفية تزول المكانة وتضمحل الهالات التي كانت تحف بهم زمن الصراع.

المقتاتون على حساب دماء الأبرياء ودموعهم، هم الذين يعارضون دعوات الإخاء التي تحاول كسر الحواجز التي بنيت منذ قرون، وتم تفعيلها بوجهها الحاد الكالح منذ عقود. لايزال إلى الآن هناك من ينزعج أن يجاوره في البيت أو العمل من يختلف طائفياً معه،ومن لا يؤمن بحق الجميع في المساواة في الفرص الاجتماعية

والوظيفية. ليس هذا على مستوى العوام، وإنما للأسف يتحدث بهذا أو يدعو إليه أناس مكنوا من التحدث عبر منابر تعليمية وإعلامية، وظفوها لتعزيز العداء والمفاضلة داخل أبناء الوطن الواحد.

ما قبل المرحلة الأصولية الراهنة، كان هناك نوع من التسامح الاجتماعي الذي كان يظهر في الوعي بالفروق الطائفية، مع عدم اتخاذها مبرراً للعداء. ظهور الأصوليات التي تسعى إلى توظيف الجماهير سياسياً أدى إلى جعل الاصطفاف على أساس مذهبي أو طائفي. وربما هذا ما جعل الكثير ينادي بالرجوع إلى ما قبل الأصوليات، باعتبارها فترة ما قبل التسييس الطائفي.

المبادرات للتقارب أو للتعايش المدني، ما زالت محدودة، رغم كثرتها إذا ما قيست بحجم المأساة، ومستوى العداء الذي يكنه كل طرف للطرف الآخر. وهناك تقاعس من قبل كثيرين عن الخوض في هذا الموضوع من الزاوية الإيجابية، فضلاً عن المشاركة الجادة في (تعريف) كل طرف بالآخر؛ لأن مستوى الجهل من كل فريق بالآخر، لا يزال من أبرز العوامل التي تقود إلى مثل هذا التنافر الطائفي.

قبل سنة تقريباً تلقيت الدعوة الكريمة من الأستاذ: محمد محفوظ، للمشاركة في كتاب عنوانه: الحوار المذهبي. وقد سعدت كثيراً بالمشاركة في كتاب يتغيا وحدة هذا المجتمع، ويسعى إلى إيضاح وجهات نظر كل فريق. وكان حديثي في ذلك الكتاب عن: وحدة المتنوع الإسلامي، حاولت فيه ـ جاهداً ـ أن أقدم تصوراً عن إمكانية تجاوز الخلافات المذهبية، ليس بتجاهلها، وإنما بفهم أبعادها التي أوصلتها إلى ما هي عليه اليوم، مما يجوز تسميته بحالة: الأخوة الأعداء.

مثل هذا الإصدار، ذي البعد الحواري لابد أن يتكرر، ولابد أن يشارك فيه كثير من الأسماء، وأن تكون المواضيع راهنية وليست تاريخية. وحبذا لو تحول مثل هذا الإصدار إلى دورية فصلية، ليضمن لها الاستمرار ومتابعة الجديد على مستوى العلاقات الطائفية والمذهبية، إيجاباً وسلباً.

وبقدر ما تسعدنا مثل هذه الإصدارات التي تجنح لتعزيز قيم التسامح، فإن شيئاً من الألم يخالط هذه السعادة؛ لأنها خطوات كان من المفترض أن نكون قد قطعنا فيها

أشواطاً كثيرة، ولعقود من الزمن، لا أن تكون خطوات على استحياء، في بدايات القرن الواحد والعشرين.

ومثل هذا الإصدار، تلك الزيارة الكريمة التي قام بها الشيخ: محمد الصفار لمنطقة القصيم، بدعوة من محافظ عنيزة. لقد سعدت بلقاء الشيخ: محمد الصفار، إبان زيارته وإن اقتصر اللقاء على ساعات محدودة، إلا أن فرحتي بلقائه كانت منقوصة، فإحساسي وإحساسه بأنها خطوة رائعة منه ومن محافظة عنيزة، يجعلنا أمام حقيقة الهوة التي تفصل بين أبناء الدين الواحد والوطن الواحد. هل كان ينبغي الانتظار حتى هذه اللحظة من أجل أن تكون مثل هذه الزيارة، التي كان من المفترض أن تتم ـ بشكل طبيعي ـ منذ عقود؟!. ولكم كنت أود أن يكون الشيخ: محمد الصفار، ليس مجرد زائر، وإنما زائراً ومحاضراً، يسمع منه أبناء المنطقة جميعاً، ويحاورونه بشؤونهم قبل شؤونه. ونأمل فنقول: لعل هذا يحدث في مستقبل الأيام.

إن مثل هذه الخطوات، لا شك أنها تساعد على حلحلة الرؤى التقليدية التي تتمترس خلف مقولاتها التاريخية. ومن المجدي أن تتكرر، وأن تكون أكثر جرأة وشجاعة؛ لأنها لابد أن تواجه برفض المتطرفين من كلا الطرفين. ولعل حديث الشيخ: حسن الصفار، على (الجزيرة مباشر)، عن علاقة السلفية بالشيعة، ليس إلا إسهاماً مباشراً في هذا المضمار. خصوصاً وأن كلام الشيخ حسن عن السلفية كان منصفاً، حينما لم يعمم التطرف على التيار السلفي كافة، وإنما حصر الموقف في: (بعض) السلفيين، و(بعض) الشيعة. ومهم جداً أن يتحدث رمز بحجم الشيخ: حسن، عن السلفية بهذه الصراحة وبهذا الوضوح.

تحديد واقعة الجريمة (التكفير هنا) وربطها بالفاعل المباشر، وعدم تعميمها لتطال اتجاهاً عاماً عريضاً، يساعد على محاصرة الظاهرة: التكفير. وهذا ما فعله الشيخ: حسن، مع أنه كان بإمكانه أن يستعين بشواهد كثيرة، يستطيع من خلالها تجريم كثيرين، إلا أنه فضّل أن يكون خطابه خطاباً في التسامح والتجاوز، وليس خطاباً في الاتهام، وتوسيع دائرة العداء. ولو أن بعض من يختلفون مع الشيخ الصفار، في الاتجاه المقابل، ركزوا في اتهاماتهم على الغلاة عند الطرف الآخر، ولم يعمموا

التكفير، لأمكن أن نتقدم خطوة إلى الأمام؛ لنصنع المجتمع المتنوع المتسامح، بعيداً عن تشنجات المتطرفين، من الغلاة ومن التكفيريين.

6 ـ 6 ـ التقليدي / السلفي والاختلاف

عندما يحاول الإنسان السلفي التقليدي الدخول إلى الميدان الثقافي، مع الإصرار على الاحتفاظ بعباءة التقليد، فإنه يقوم بحركة بلهاء، تظهره ـ وهو يتوسل سلوكيات المثقف ـ كائناً (كاريكاتيرياً) يمنحك التسلية المجانية، بدل أن يمنحك المعرفة والاستبصار. وإذا كانت هذه هي حال التقليدي لمن ينظر إليه من خارج منظومته، فإنه لمن ينظر إليه من داخل هذه المنظومة التقليدية، يبدو رمزاً ثقافياً أصيلاً، يجب الالتفاف حوله، ومناصرته، ضد أعداء المحافظة، وحملة التجديد.

ولعل مصدر هذا الفشل الفاضح ـ ثقافياً ـ عند التقليدي، من جهة، وعند متلقيه من جهة أخرى، في الميدان المعرفي، يعود إلى جهل المنظومة التقليدية بمجملها، وقصور مداركها، ومعارفها، عن فهم الأنساق الثقافية العامة، من حيث كون هذه الأنساق أنساقاً (لا تقليدية) بالضرورة، ومن ثَمَّ فهي تتأبى على التقليدي، ولا تسمح له بأن ينخرط فيها، لأن التقليدي لا ثقافي بالضرورة، بمعنى أن أنساق الثقافي ـ بما هي ثقافية تمتلك شروط الاتساق المعرفي ـ تتأبى على اللاثقافي، الفاقد كل اتساق معرفي.

لهذا يقف التقليدي بين أمرين: إما أن يتجاوز تقليديته، ويخرج من منظومته الانغلاقية بجميع تشكلاتها، ومن ثَمَّ يتناغم مع أنساق الثقافي، بوصفه مروج علم، لا مروج جهل، وهذا ما يصعب عليه ـ في الغالب ـ القيام به، لأسباب كثيرة، وإما أن يبقى داخل الميدان الثقافي، لكن لممارسة وظائف أخرى، ليست الثقافة من بينها. وبما أن التقليدي قل أن يخرج من تقليديته، كما أنه قل أن يعترف بجهله، وأنه كائن (لا ثقافي) بتقليديته، ومن ثَمَّ ينسحب من الميدان الثقافي بكرامته، فإنه يبقى في المشهد الثقافي عنصر سلب لا عنصر إيجاب، ولا فائدة منه في هذه الحال، سوى أنه (يؤتى من بلاد بعيدة ليضحك ربات الحداد البواكيا) كما قال شاعر العربية الأكبر.

إن أظهر مظاهر التقليد في سلفيتنا هو: ازدراء العقل، وتعطيله، ومنحه إجازة طويلة الأمد، فلا ينتج فكراً، وإنما ينقل معلومة. وما دام لا ينتج فكراً، ولا يستنبط

جديداً من قديم، ولا يعتمد عليه حياتياً (في واقع الحياة العملية) فأنى له أن يصارع الأفكار، أو يأتي بجديد يضمن له حضوراً معرفياً مغايراً، أو يهيمن على مناحي الحياة العملية، فيحرك سواكنها؟!. لهذا يدور التقليدي حول نفسه، يكررها بشكل أو بآخر، فليس لديه إلا استعادة ماضيه، والبكاء على أطلاله. وهو بهذا التكرار لا يعيد ـ بالضرورة ـ ما قاله (أي التقليدي نفسه)، وإنما يردد ما يتردد داخل منظومته. وبما أنه لا يعدو كونه صورة نمطية مكررة من داخل المنظومة التقليدية، فإنه ـ وإن تمثل مقولة غيره من داخل المنظومة ـ إنما يكرر نفسه.

نتيجة لهذا الفقر الثقافي الذي أدى إليه التقليد، وما تسبب به من عدم قدرة ذويه على الحراك الثقافي، في مجتمع هو بالضرورة متغير، وجد التقليدي نفسه مضطراً إلى رفض الاختلاف والمغايرة، كتحصين للأنا التقليدية ضد الطارئ الجديد، الذي لا يستطيع التفاعل معه بشروطه. وليس ضرورياً أن يكون هذا الطارئ الجديد غير مسبوق ليكون مستفزاً للتقليدي، بل يكفي أن يحمل نقداً لم يعتده ـ بحيث يفكك منظومته التي يتكئ عليها ـ ليخرجه عن طوره، فيكشف بذلك عن تفاهته وتهافته.

وبما أن الاختلاف شرط ثقافي، فإنه في هذه الحال التي سبقت شرط مفقود، وإن توافر على الحضور ـ في وقت من الأوقات ـ لسبب أو لآخر، فإن أنساق التقليدية لا تقره، ولا تعترف بحقه في الوجود، بل تعمد إلى محاصرته، وتحاول نفيه. وإذا كان التدافع الايديولوجي حقيقة اجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى يقوم بدور ايجابي في بث الروح في جدلية المعرفة، فإنه يجب أن يكون هذا التدافع في إطار معرفي، بأخلاقية المعرفة وشروطها، لا بأي شيء آخر، وإلا انتفت الايجابية من هذا التدافع، وأصبح وأداً لروح العلم.

إن التقليدي ـ بسبب افتقاده روح المعرفة الشمولية ـ لا يعي أن الاختلاف حقيقة كونية حياتية، حيث حكمت قوانين الطبيعة بأن تخرج الحياة ـ بصورها المتعددة ـ من جدلية الاختلاف، وإنما يعي التقليدي الاختلاف من خلال سكونيته، فيحس ـ كنتيجة طبيعية لافتقاده روح المعرفة ـ أن الاختلاف خطر داهم يجب التصدي له، لأنه خطر ـ كما يتوهم، أما على المدى البعيد فهو ضمان له ـ يتهدده في وجوده، وهذا ناتج من أنه أقام تلازماً بينه وبين السكون، فتوهم ألا وجود له خارج نطاقه، وهو يدرك أن

الاختلاف إذ يهدد السكونية بجميع تجلياتها، فإنه يهدد الأنا التقليدية في الوقت نفسه. وفي ظني أن أزمة التقليدي مع الاختلاف معقدة، وإن كانت بعض ملامحها تكمن في النقاط التالية:

1- يتمسّح التقليدي بأي منظومة محصنة ضد النقد؛ ليمنح نفسه حصانة ضد النقد الذي لا يستطيع التصدي له بآلية معرفية نقدية، تقابل ما عند الآخر المختلف، لأنه لا يمتلكها، فلا وجود للنقد (النقد الحقيقي، وليس النقد الذي يظهر من خلال أجوبة الأستاذ المبجل، الأجوبة التي تحدد لتلميذه حدود أسئلته ونقده) داخل منظومة التقليد؛ لأن التقليد نقيض النقد، ولا يمكن أن يصطلحا على حال من الأحوال.

إن التقليدي يريد ادعاء المعرفة، وهو يعرف تمام المعرفة أنه لا يستطيعها، لأنه لا يمتلك آلياتها وشروطها، وهذا ما يقوده إلى الاستجارة بالمنظومة ذات الحصانة، ليتحصن بها، مع أنه في أول الأمر وآخره، لا يفقه هذه المنظومة التي يتعاطاها ليل نهار؛ لأنه ـ بكل بساطة ـ يجهل الواقع الذي يراد للمتعالي على النقد أن يتموضع فيه، يجهله جهلاً مركباً، فضلاً عن أنه يفرض نفسه على هذا المنظومة المتعالية فرضاً، بدعواه امتلاك ما يسميه: (التأويل الحق) فيها، ومن ثَمَّ يعطي نفسه حق الذود عنها وعن تجلياتها، مع أنه في الحقيقة، إنما يبدأ بالذود عن تأويله الخاص، وينتهي بالذود عن نفسه صراحة، بدليل، أنه يذود عنه: ضد من؟!، أليس ضد الآخر المختلف المنتمي إلى هذه المنظومة ذاتها.

إن النص الشرعي يطالبنا بفهم أعمق للحياة، فهم شمولي، وذلك عندما يؤكد ـ لمن يعي ـ أن الآخر المختلف، مهما بلغ اختلافه، ومهما تفاقمت مغايرته، هو شرط حياتي لإعمار الأرض، وبقاء الحياة عليها، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾. فالمختلف ضروري للأنا، حتى ولو كان الصراع مع هذا المختلف على إيمان وكفر، وفي ميدان قاتل ومقتول، فما بالك إذا كان ضمن الدائرة الإيمانية؟.

هذا التباعد في درجة الاختلاف هو أساس الاختلاف المغاير، أما أن يكون التقبل للمختلف مشروطاً ـ كما يطالب بذلك التقليدي ـ بكونه اختلافاً سطحياً، من

قبيل تعدد وجهات النظر، فهذا اختلاف لا يحرك ساكناً، ولا يؤسس لمعرفة، ولا يقود إلى تغيير.

2 ـ التقليد يعي أن قيمته المعرفية (معرفية، حسب دعواه) إنما هي من صناعته، فهو الشاهد بهذه القيمة، ومن ثمَّ فليست قيمة حقيقية يعترف بها الآخرون له. فالذي يعترف له بالأحقية المعرفية إنما هم أبناء منظومته التقليدية، أي أن يعترف بها لنفسه، لأن أبناء التقليد واحد، مهما تعددت أوجههم، فالمغايرة بينهم معدومة على كل حال. وبما أن الإنسان ليس هو الذي يعطي لنفسه الشهادة الثقافية، وإنما يعترف بها الآخرون له، فإن التقليدي يحس بهشاشة الأرض التي يقف عليها، فيحاول حمايتها من الآخر المختلف، الآخر الذي لا يُسلّم للتقليدي بالمعرفة كما يسلم له بها التقليديون. لهذا لا يجد التقليدي مناصاً من نفي من يخالفه، واستنبات من يوافقه، ولو أدى ذلك إلى (دروشة) المجتمع، مادام هذا يحجبه من سهام المختلف النقدية.

3 ـ التقليدي يحرص ـ دائماً ـ على تجنب الاختلاط بالآخر المختلف؛ لأن هذا الآخر يكشف عن عوار الأنا، ويتحداها في معارفها، ولا يسلم لها بمسلماتها، ويعترض عليها في الممارسة قبل النتائج، وفي الأصول قبل الفروع. ولهذا نجد (سدنة) التقليد يحرصون على الاجتماع بمن هم على شاكلتهم، ويرحبون بمثل هذه الاجتماعات، ويتهافتون عليها؛ لأنها تمنحهم حضوراً تبجيلياً، يأملون خلاله أن يتحداهم أحد الحضور فيما يدعون، لأن غاية ما يواجهون به أسئلة من نمط (ما رأي الشيخ الكريم، ما رأي سماحتكم.. .فيما انتشر في هذه الأيام من..؟، أو هل من كلمة توجهها حفظك الله..؟، أو ماذا نقول لمن يقول..؟ إلخ) أسئلة يضمن السائل أن الشيخ الموقر يوافق على طرحها، ويعرف كيف يجيب عنها، كي لا يقع في الحرج، فهي لا تحمل اعتراضاً، ولا تنطوي على أي نقد لمنظومة الأستاذ أو لأستاذيته، بل تتضمن ترسخ مكانته، حيث يستسلم التلميذ / (السائل!) / المتلقي هنا، متمدداً على مشرحة التلقين، وفي المقابل يفزع التقليديون أشد الفزع إن اضطرهم الموقف إلى أن يضمهم ومن يختلف معهم مكان واحد، وإن حدث نقاش أو جدال، وأحسوا أنهم على شفا جرف هار، استعانوا بجمل من المنظومة المحصنة ضد النقد، ليس لها محل من الجدل المعرفي الدائر، مثل: (اتق الله، ألا تخاف الله؟ ما هذا

التجديف؟، نسأل الله السلامة، ألم تسمع بالنهي عن المراء؟، . . إلخ) فيحتمون بهذه الجمل وما شابهها من أي مساءلة معرفية، إنه احتماء باللاعلمي في مواجهة العلمي.

4- يقيم التقليدي لنفسه، ولمنظومته التقليدية، عالماً كهنوتياً، وإن كان ـ في الظاهر ـ يرفض السلم الكهنوتي بشدة. إنه يقبل ضمناً ما يرفضه صراحة، لهذا فهو يطلق على هذا الطابع الكهنوتي مسميات شتى (حقوق طالب العلم، تبجيل المشايخ، . . إلخ) حتى رأينا في أدبيات هذا الخطاب المحصن عندنا، من يدعون إلى خضوع المذلة والمسكنة للأساتذة والعلماء!، والتبرك بخدمة العالم والخنوع له، والاستكانة بين يديه، مستشهدين بقصص من التاريخ، ووقائع عن السلف، تُصوِّر بعضهم وهو يتمنى غسل الأرجل لمن يظنه أعلم منه، أو يقف بحضرته فلا يجلس تعظيماً له وإجلالاً، أو لا يسأله هيبة. . إلخ، وهذا ومثله ـ إن صح ـ عن السلف فهو عيب بل عار على من فعله، كائناً من كان؛ لأن هذا لا يعدو كونه دروساً ممقوتة في الذل والمهانة، وانتقاصاً من الكرامة الإنسانية التي منحها الله ـ عز وجل ـ لبني آدم كافة، فضلاً عن كونه تأسيساً لمعالم كهنوتية، يرفضها الإسلام في نصوصه المقدسة، وإن كانت مثل هذه المعالم قد شهدت ـ ويالالأسف ـ رواجاً لها في واقع التاريخ الإسلامي.

هذه الدعوة إلى تبجيل الشيخ أو العالم أو الفيلسوف وتعظيمه، وإشاعة روح الهيبة في حضرته، لم يرد منها ـ في الحقيقة ـ العالم، وإنما أريد بها أن تنسحب على مدعي العلم، لأن العالم الحقيقي (وليس التقليدي) يرفض هذه الطقوس الكهنوتية، ويعي منافاتها لروح الإسلام، بينما مدعي العلم يستجلبها، ويروجها؛ لأنه يحتاج إليها لتكون درعاً واقية له عند الصدام المعرفي، بحيث تحميه من أن يجد نفسه في موقف المساءلة المعرفية التي لا يستطيع الصمود لها.

ولا أدري، إذا كان تبجيل الشيخ يصل إلى درجة يهاب معها أن يسأل، كيف يمكن أن يناقش، وينقد، وتفكك أطروحته، وإذا لم يكن النقاش والنقد والتفكيك ممكناً، فماذا بقي من العلم بعد ذلك؟.

5- التقليدي ـ في الغالب ـ لا أخلاقي، وأقصد بـ (لا أخلاقي) أنه كي يحقق نصراً في الجانب المعرفي، فإنه يستعين باللامعرفي، فهو لا أخلاقي في إطار المعرفة، وإن كان أخلاقياً خارج هذا الإطار. لهذا تبرز لا أخلاقيته أشد ما تبرز في ممارسته الاختلاف،

فيستحلّ ـ في سبيل إلحاق الأذى بالخصم المعرفي ـ كل ما هو في الدرجات الأولى من سلّم المحرمات لديه، بل إنه ـ لكونه مصاباً برهاب الاختلاف ـ لا يتحمل وجود المختلف في نطاقه، ولا يطيق سماع صوته، فيسعى إلى إخماد صوته بأساليب شتى (بالوشاية، أو الاستعداء، أو التحريض، أو..)، لكن من المؤكد، والواضح للعيان في وقائع كثيرة، أن الجدل المعرفي والرد العلمي ليسا من بين هذه الأساليب.

والمشكلة الحقيقية أن التقليدي يحس أنه بنجاحه في إسكات المختلف قد حقق نصراً معرفياً، بينما كان النصر الموهوم خارج دائرة المعركة الفكرية، إذا لم يزد التقليدي فيما فعل عن أن نقل الصراع (من طرف واحد)، من ميدان المعرفة إلى ميدان آخر. وبهذا يبقى الطرف الذي لم يستعن بتلك الأساليب الرخيصة في مواجهة الخصم المعرفي منتصراً في ميدان المعرفة، حتى وإن هزم خارج هذا الميدان، وانتصاره في الميدان المعرفي باق حتى تفند أقواله في الميدان المعرفي ذاته، لا في أي ميدان آخر.

هكذا نرى التقليدي غير قادر على الصمود في الميدان المعرفي مع وجود آخر مختلف في الميدان، إنه يريد الميدان له خالياً إلا من مؤيديه ومشجعيه، وفي هذه الحال وحدها يظهر (شجاعته!) ويجأر بصوته عالياً، مفنداً أقوال الخصوم، ولا خصوم في الساحة. إن التقليدي هنا ـ باختصار ـ هو الجبان الذي استهزأ المتنبي ـ رحمه الله ـ به، عندما قال:

وإذا ما خلا الجبان بأرض طلب الطعن وحده والنزالا

6 ـ 7 ـ الوعي المدني.. النظام والتقنين كضرورة مدنية

ما هو الوعي المدني؟. سؤال كبير، أكبر من المدنية الحديثة، بكل زخمها المتنوع الذي أعاد صنع العالم من جديد، وكأن شيئاً لم يكن من قبل. هل المدنية الحديثة، التي ينسب إليها ـ عادة ـ الوعي المدني، هي التجلي المادي للعقلانية كبنية تصورات؟. العلاقة التاريخية الجدلية بينهما منذ العقلانية اليونانية التي رافقتها مدنية متطورة، تفرض هذا الاحتمال؛ كضرورة منطقية وواقعية، لا تجد لها تفسيراً آخر غير هذا. بل إن مجمل التفاسير ترجع ـ بصورة أو أخرى إلى تأكيد هذه العلاقة؛ مهما شطحت في الفصل بين الواقعي والمثالي.

إذن، ليست العقلانية مجرد بنية من الفكر المتعالي، بل هي ـ مع ذلك ـ واقعة مادية. إن هذا ما يتضح ويتأكد من خلال العلاقة بين بنية التصورات والواقع، الذي هو مجال الفعل الإنساني، أي مجال موضعة تصوراته، ونقلها من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان.

بما أن بنية التصورات التي تتحكم في الرؤية العقلانية ـ كرؤية كونية شمولية ـ خاضعة لنظام صارم، تتحدد في الأسباب والعلل، ونسب الحضور والغياب، فإن بنية النظام الذي يشكل عالم الواقع، تكاد تكون تعبيراً عن مستوى تطور الرؤية العقلانية (تطورها كحركة تطور لكل مكونات الوعي الثقافي العام، وليس كوعي فردي خاص) من خلال مستوى تطورها في الواقع. فليست اللغة وحدها ـ على أهميتها القصوى في هذا السياق ـ هي التجلي الوحيد للفكر، بل الواقع أحد أوجه العلامة، وجه آخر، له مزيته التي تعكس ما لا تعكسه اللغة المجردة في بعض الأحيان. فالواقع ـ في بنائه المركب ـ ينتظم الفكر؛ كما تنتظمه اللغة تماماً.

إذن، نستطيع التأكيد أن الأنظمة والقوانين ـ كنوع من التجلي الواقعي ـ مهما كانت بساطتها وأياً كانت مرجعيتها (باعتبار المرجعية مادة أولية، وليست هي التنظيم ذاته، أي ليست هي التنظيم المتغير المرتبط بالواقع المتغير) هي الشاهد الأمثل على مدى تطور الوعي، ومستوى حضور العقلانية (العقلانية لا كمقولات ثابتة، وإنما كفاعلية عقلية متحولة باستمرار، مع بقاء العقل، عبر رحلة التحول، هو أداتها ومرجعيتها في آن) في الوعي العام؛ لأن الأنظمة، سواء في مستوى التقنين أو في مستوى الالتزام، ليست مادة تستورد، ولا نظاماً يُحمى بالقوة من خارجه، وإنما هي نظام متطور صادر عن العقل، قوته وحيويته تكمنان في مستوى نظاميته، أي إن قوته صادرة عنه بالضرورة؛ لأنه ـ من حيث هو نظام يتجلى عن العقل في أعلى مستويات تطوره (طبعاً، مستوى التطور مرتبط بالسياق التاريخي) فهو نظام عادل ومقنع، وفي الوقت نفسه ـ وهنا يظهر تميزه ـ ضامن لأكبر قدر من الحريات. فأنظمة ـ في الوعي المدني ـ أنظمة تنظيم للحرية، وليست أنظمة مصادرة لها؛ تحت أي شعار.

إذا أدركنا هذا، أدركنا أن الوعي المدني المتجلي في الأنظمة والقوانين، أي في طريقة إدارة الحياة في مستواها الظاهر، لا يمكن أن يجد طريقه إلى الحضور الفعلي في نفق الوعي التقليدي المظلم. الوعي التقليدي ـ بهذه الحال، سوف ينفي هذا الوعي،

حتى لو اضطر، وتمثل بعض تجلياته النظامية، فإنه سوف يتمثلها بطريقته التقليدية الخاصة، وسيعيد إنتاجها، ومن ثم توظيفها، بحيث لا تخدم الوعي المدني، وإنما تخدم وعيه التقليدي، وترسخ من حضوره، وتمنحه مزيداً من الاستمرار والبقاء.

قد يتعذر على كثيرين فهم الحالة التي تتلبس الوعي التقليدي في تعاطيه مع التنظيم والتقنين، من حيث أنه يضع دائماً رؤيته الخاصة التقليدية، في مقابل جميع الرؤى والاجتهادات الصادرة عن وعي متجاوز له، بينما هو في الواقع العملي، لا يفي حتى للقوانين والأنظمة الصادرة عن منظومته ذاتها. يتوقع من لا يفهم الوعي التقليدي ـ بوصفه مرحلة وعي بدائي نافٍ للنظام ـ أن يكون التقليدي نزيهاً غاية النزاهة في درجة التزامه بالقوانين والأنظمة والأعراف والتقاليد التي تمثل التجلي الأمثل لوعيه. وهذا ما لا يقع في معظم الأحيان. ولهذا، يصدم من لا يفهم التقليدية كحالة عبث بدائي؛ حين يجد أن سدنة هذا التقليد وعرافيه الكبار، هم أول من يضحي به، بل أمهر من يتلاعب به، عندما يكون الالتزام به مضراً بالذات، أو عندما يكون الوفاء لما هو أعمق منه في منظومة التقليد حاكماً على شرط الالتزام به. فتتم التضحية بكل عرف وتقليد وقيمة من قبل التقليدي؛ للإمساك بأطراف المباشر والآني والشخصي؛ حيث تحضر الغرائز ـ بفرديتها وأنانيتها ومباشرتها ـ كبديل مرجعي عن النظام.

على هذا، فالتقليدية ليست وعياً خاصاً، مقابل وعي آخر مختلف، بحيث يتم الحوار معها على هذا الأساس. ليست التقليدية أنظمة وقوانين في مقابل أنظمة وقوانين، وإنما هي حالة اغتباط ـ واعٍ أو غير واعٍ ـ بالفوضى، الفوضى التي يتم تلبيسها ـ كضرورة واقعية؛ لا غير ـ بأعراف وتقاليد وقوانين تغطي عري هذه الفوضى / العبث، وتجعل من توظيفها أمراً مأموناً على مستوى المساءلة المادية أو المعنوية أو كليهما. فالأعراف والتقاليد والمواضعات، الصادرة عن الوعي التقليدي، التي لا ترقى لتسميتها: أنظمة وقوانين ـ حتى وإن سميت! ـ ليست إلا تعبيراً عن حالة بدائية غرائزية في علائقها؛ لا تخدم العدل في أية صورة من صوره، وإنما تخدم الصراع (الدارويني) بعد أن تتم شرعنته؛ ليبدو مفترسو الإنسان، هم الضامنين للعدل بين بني الإنسان.

إذا اتضح أن التقليدية ليست وعياً في مقابل وعي، وإنما هي ـ في هذا السياق ـ: (فوضى) في مقابل (نظام)، فإن عداءها للوعي المدني ـ الذي هو بالضرورة

عقلاني متجلٍ في نظام ـ نابع من كونها خطاب اللاعقل ـ ومن ثم، اللاإنسان ـ في مقابل خطاب العقل، الذي هو خطاب الإنسان.

النظام والتقنين، كفاعلية اجتماعية، يستلزمها الاجتماع الإنساني بمجرد حضوره كحالة اجتماع. وبمقدار تقدم الوعي العقلاني، تكون درجة التركيب في النظام من جهة، ودرجة الواقعية فيه من جهة أخرى. الوعي المدني ـ كوعي مركب ينتج نظاماً مركباً ـ وعي بالنظام، الذي هو ـ أي النظام ـ من جهة أخرى، شرط العلم الحديث، باعتباره: فهم قوانين النظام المادي، بحيث يمكن التنبؤ بحركته؛ ليصل إلى التنبؤ الذي يُوطّئ لإمكانية التحكم والتحوير. وهذا واضح من خلال كون العلم التجريبي الحديث، هو الوجه المادي للخطاب العقلاني، أو هو الصيغة المباشرة / العينية منه، كما يتضح من خلال تاريخ العلاقة بين الفلسفة والعلم، ومن خلال فلسفة العلوم.

إن الوعي التقليدي لا يريد هذا النظام؛ لأنه أولاً: عاجز عن فهمه، من حيث هو وعي غرائزي بدائي مباشر؛ وثانياً: لأنه ضد مكتسباته في الواقع والمأمول. الوعي التقليدي يدرك أن الوعي بالنظام ـ بمجمله كرؤية ـ يقضي على معجزاته الوهمية التي لا تستقر إلا بغيبة النظام كرؤية أو تغييبه. وكما أن غيبة النظام كرؤية تؤدي ـ بالضرورة ـ إلى غيبة النظام كواقع. ومن ثم، يسهل تثبيت فاعلية التقليدي وتوسيع نطاقها؛ لأنه سيصبح قادراً على أن يغيّر في مجرى الأحداث ـ بعد غياب النظام أو تغييبه ـ وأن يفعل في الواقع كما تفعل المعجزات. فكلاهما يتدخّل لمنع النظام من الحضور، وإن حضر؛ فإنه يتدخّل لتعطيل فاعليته (= النظام هنا هو الوجه المباشر للعقل، فتعطيله جزء من وعي التقليدي بأهمية تعطيل العقل). وكما أن المعجزة ـ عند التقليدي ـ شيء غامض؛ يتدخل لتعطيل النظام الكوني، كذلك يتدخل هو ـ أي التقليدي ـ لتعطيل النظام الإنساني / العقلي.

إن السلفي التقليدي يريد أن يثبت (لا نظامية) الكون من جهة، و(لا نظامية) العقل الإنساني المنظم والمقنن، من جهة أخرى. ولهذا تجد التفاعل الكبير من قبل الجماهيري الغارق في خطاب التقليد مع كل ما هو خارق، مع كل ما هو متجاوز للعقل (= النظام)؛ كنتيجة طبيعية لهيمنة الخطاب التقليدي كخطاب جماهيري. فمثلاً، اكتشاف دواء عن طريق العلم التجريبي، الذي يحدد ـ بنظام وقوانين العلم ـ خطوات

الاكتشاف، والأسباب والعلل للتحولات التي يحدثها هذا الدواء، ونسبتها؛ تبعاً لظروف المرض وقابلية الجسم... إلخ، لا يحظى هذا الاكتشاف ـ مهما عظم ـ بما يحظى به مشعوذ يدعي العلاج الكامل ـ والغامض! ـ للمرض. فالمشعوذ الذي تتعدد صوره!، يمارس فاعليته خارج النظام / خارج العقل، ترد الأمور إليه، وتصدر عنه، خبط عشواء؛ كما يقال.

كل هذا يحدث؛ لأن جماهير التقليدية التي تكون وعيها من خلال حالة: اللانظام / اللاعقل، لا تجد ما يشبع خيالها إلا من خلال إمكانية التدخل الطارئ على النظام. فملايين الحالات التي شفيت عبر رحلة علاج واضحة المعالم، قام بها العلم التجريبي المتمثل في الطب الحديث، لا تدغدغ المشاعر البدائية عند التقليدي، كما تفعل حالة واحدة، تصادف إن تعافت ـ أو توهمت أنها تعافت! ـ؛ لأسباب أخرى؛ متواقتة مع همهمات الخرافي. هذا التواقت يلهب مشاعر التقليدي، ويدفعه للتصديق بكل أنواع الخرافة. الغموض في مثل هذه الحالة الخرافية، يجعل أمل الشفاء بلا حدود؛ لأنه بلا أسباب!. أما ملايين الحالات التي شفيت بالعلم، فلا تغري التقليدي؛ لأنها تضعه ـ في حدود ـ أمام نظام الكون والإنسان.

وإذا كان هذا المثال له طابع الجماهيرية، أي إنه ليس سلوك مؤسسات، فإن المؤسسات ذات المرجعية التقليدية، في كل مكان، كانت ولا تزال، تقف موقف العداء من كل رؤية تتعمد النظام أو التقنين، في سبيل محاباة كل ما هو مفاجئ أو صدفي أو خرافي. كل المؤسسات ذات المرجعية التقليدية، التي يتحكم الوعي التقليدي في مفاصل وعيها، تعارض خطوات تنظيم المستقبل التي تنبع من الإيمان بالنظام والتنظيم والعمل من خلالهما. والمؤسسة ـ من حيث هي بنية ذهنية ـ تعبر عن مجمل وعي أفرادها، ووعي المرجعية التي تشكل الخطوط الرئيسية لهذا الوعي. فهو ليس مجرد قرار إداري، وإنما هو موقف دال على مستوى من الوعي، يتجلى من خلال موقف.

وإذا كان الموقف المؤسساتي للوعي التقليدي موقفاً جلياً وصريحاً؛ لكونه قراراً يرفق بالتعليل التقليدي، بعد الحوار والجدل، فإن المواقف التي تعبر عنها بعض الرموز التقليدية وبعض التيارات، تكون المهزلة فيها أشد، والتعليل أبلغ في الدلالة على بدائية الوعي التقليدي. ولا يخفى ـ مثلاً ـ أن النشرات الجوية كانت ـ وربما لا

تزال عند دراويش التقليدية ـ تواجه بعدم الترحيب، وربما العداء الصريح، من قبل منظومة التقليد، لا لشيء إلا لأنها تقرأ النظام فيما لا تريد له التقليدية أي نظام، وتضع معالم مستقبل ما، والتقليدي بلا وعي مستقبلي أصلاً، وتحدد الوقائع فيما لا تريد له التقليدية التحديد، بل تريدها وقائع صدفية مباغتة وغامضة، تشعل مشاعر الجماهيري التقليدي؛ ليلتهب بخطاب الإعجاز.

يمكن أن نفحص ـ على ضوء هذا ـ كثيراً من مواقف التقليدية، من كثير من تجليات الوعي المدني الذي لا يتقبل الأشياء إلا عبر نظام، أي إلا بمرورها من خلال العقل. فموقف التقليدية من التحديد الفلكي لظاهرتي: الكسوف والخسوف، كان موقفاً عدائياً، ولم يتضعضع هذا الموقف إلا بعد أن أصبحت الدقة المتناهية في تحديد ذلك، محل مشاهدة الجميع، وليست حكراً على التجاذب بين فئات الاختصاص، أو مدعية الاختصاص. التقليدية ـ كجزء من موقفها العام من النظام / العقل ـ لا تريد لظاهرة الكسوف ـ مثلاً ـ أن تكون خاضعة لنظام كوني صارم، بحيث يمكن تحديد الحدث في المستقبل، بل تريدها حدثاً فارغاً من النظام. وبهذا يكون حدثاً غامضاً، تستطيع أن تضرب على أوتاره في قلوب الجماهير، ومن ثم، تستدرجها لغياهب وعيها الخاص.

ولا شك أن كل ما يتقاطع مع هذه المواجهة بين الوعي التقليدي والنظام، سينطبع بهذا العداء أو بما هو أشد منه. فحتى (الاستمطار) الذي يريد وضع المطر في سياق النظام، سيواجه بعداء تقليدي، ربما يصل به إلى درجة التحريم. خصوصاً وأن المطر في كل المجتمعات القديمة، ذات الوعي التقليدي، التي كانت تعتمد حياتها على المطر بشكل مباشر، كان المطر لديها متلبساً بأبعاد رمزية تقديسية، إلى درجة أن بعض الوثنيات القديمة كانت تقدم القرابين البشرية؛ استجداء للمطر / الحياة.

هذا في موقف الوعي التقليدي من الظواهر الطبيعية التي يستحيل ـ واقعياً ـ أن تتجاوز النظام. أما في محاولات العقل البشري، فإن التقليدية تأخذ مواقف أشد صراحة وصرامة؛ لأن العقل البشري ـ بحكم نسبيته ـ يستحيل عليه وضع نظام للحياة، كما هي الحال في نظام الطبيعة. ولكن يبقى أن ظاهرة: عدم التزام الوعي التقليدي بالنظام الكوني، من حيث الوعي به كنظام (معقول)، تجد ما يقبلها ـ أيضاً ـ في موقفه من النظام المدني. فالموقف من التأمين (والتأمين هو: محاولة وضع عشوائية

الكوارث في نظام يخفف من عشوائيتها / كارثيتها)، بل من نظام المرور، فضلاً عن التقنين النظامي الشامل للحقوق الشرعية والمدنية، هو موقف تقليدي من حركة العقل في الواقع.

كل من يتأمل في سياقتنا الاجتماعية والثقافية، يجد أن التقليدي يضطرب من أي مقاربة للوجود كنظام محكم، يمكن فهمه واستخدامه. أذكر أني لما ذكرت لأحد التقليديين أن متوسط الأعمار في اليابان ارتفع خلال خمسين عاماً؛ ليتجاوز متوسط الأعمار الحالي: الثمانين عاماً، اضطرب هلعاً، وحوقل، ثم قال: «الأعمار مكتوبة». قال هذا، مع أن الحديث لم يتطرق ـ لا صراحة ولا تلميحاً ـ إلى كون هذه الزيادة في الأعمار خارج القدر الإلهي. فكون الأعمار مكتوبة حقيقة إيمانية، نؤمن بها جميعاً. لكنه قال هذا، وكأنه ـ في اللاوعي ـ يجعل الفاعلية البشرية ـ التي تتغيا فهم نظام الحياة والتحكم فيه ـ في مباراة مع الله ـ عز وجل ـ، أي كأن الإيمان بالقدرة الإلهية لا يتحقق إلا بعد نفي العقل الكوني (= النظام الكوني) والعقل الإنساني (= العقلانية كوعي ونظام).

إن التقليدي يريد أن يخلع النظام من الوجود كله، ليحل هو ـ بفوضويته ـ مكانة. فهو ـ بوصفه كائناً فوضوياً ـ يصبح في المقابل الضدي لمشروعية النظام. يريد أن تكون الوقائع بلا علل، والأمراض بلا أسباب، والتحولات الكونية ظواهر ما ورائية؛ لا يمكن فهمها. وهو يريد ـ بعد كل هذا ـ أن تقع هذه الوقائع والأمراض والتحولات، بكل حِدّيتها على الإنسان مباشرة، دون درع واقية؛ تتمثل في النظام فهماً والتزاماً؛ أي دون حماية العقل، تلك الحماية التي تتجلى ـ في مثل هذه الحالات ـ في التنبؤ بالتحولات والأحداث، وتخفيف حدتها ـ إلى أقصى درجة ممكنة ـ بواسطة أنظمة التأمين على الأشياء وعلى الحياة ـ مثلاً ـ، وبواسطة علم المستقبليات في التخطيط لمستقبل التنمية والسياسة، وبواسطة الارتهان إلى العلم في الطب، وليس إلى جوقة المشعوذين.

طبيعي أن لا يصرح التقليدي بأنه يقف هذه المواقف كموقف عدائي من النظام، وإنما يؤكد أنه يلوذ بالتقاليد والأعراف بوصفها ذات مصداقية؛ تتأتى لها من اطرادها التاريخي الطويل أحياناً، ويلوذ بالمقدس الديني في أكثر الأحيان للحقيقة الكامنة فيه.

بما أن الأعراف والتقاليد، تأخذ ـ في الوعي التقليدي ـ شيئاً من القداسة، فإن هذا الالتجاء من قبل التقليدي إلى المقدس، هو احتماء من صراحة العقل ونظاميته وقدرته على الإقناع، ببعد إيماني؛ يحقق له الخضوع خارج نطاق العقل. فلا بد أن ينتفي العقل ـ بأي طريقة، ولو بالتوظيف الانتهازي المقدس ـ حتى يبقى التقليدي موجوداً، إذ بحضور العقل، ينتقل التقليدي إلى هوامش التاريخ.

6 ـ 8 ـ الوطن والإنسان: حوار الاختلاف وتعايش الشركاء

الوطن هو ـ في وجوده الأول وشرطه الماهوي الأولي ـ فضاء جغرافي مدني. هو (أرض) تُمثّل (أرضيّة) لممارسة الوجود؛ بكل ما يكتنفه من تنويع واختلاف نابعين من الهويات المتعددة التي لا تلغي هوية هذا الفضاء الجغرافي (= الوطن) العابر لكل أنواع الهويات، بل هي تُعَبّر عن وجودها من خلال وجوده المدني الأولي المحايد. ليست حدود الوطن ـ أي وطن ـ مرسومة بحدود العواطف أو الأفكار أو الأعراق أو القبائل أو الأهواء أو الطبقات؛ بحيث تكون أوطاناً لأي من هذه الإضافات الثانوية التي يجري تصعيدها على حساب ماهية الوطن، بل هي حدود مدني، يبدأ بالإنسان وينتهي بالإنسان، أو هكذا يفترض أن يكون.

مفهوم الوطن، كحالة / واقعة حادثة أو كمفهوم حديث، هو مفهوم ينتمي إلى عصور الحداثة. ومن ثمَّ، لا يمكن أن يتم تفسيره إلا على ضوئها: على ضوء نظرياتها وعلى ضوء ممارساتها. ومنذ جان جاك روسو في (العقد الاجتماعي) وإلى اليوم، ورغم كل التحولات والتطورات في النظرية والممارسة، لا يُمثّل مفهوم الوطن أكثر من فعالية شركاء متعاقدين، شركاء يُمارسون تنفيذ عقودهم الضمنية والصريحة على مساحة من الجغرافيا التي يمتلكها المجموع، المجموع كوجود (ما بعد فردي)، ولا يملكها أي أحد، أي ليست ملكية أفراد من حيث هي: وطن.

هذا هو (الوطن) ـ أيّ (وطن) ـ، وهذه هي ماهية الأوطان في عالم اليوم. ومع هذا، فكون الوطن في ماهيته شراكة مدنية، لا يعني أنه وجود طارد، لا يقبل الإضافات التي تحدد بعض الملامح، بل بعض الهويات، التي لا بد أن يكون لها نوع من الاعتبار في إطار تقييم بعض الخيارات. لكن، لا بد أن يتم التعامل مع هذه الإضافات؛ مهما

كانت أهميتها وقداستها، على أساس الوعي الواضح بالفرق الجوهري بين المُضاف (= الوطن ـ الجغرافيا) والمضاف إليه (= الأفكار والشعارات والقيم الروحية والمعنوية والرمزية.. إلخ). ولا يعني هذا التفريق الإيحاء بشيء من المفاضلة بين مُضافٍ ومُضافٍ إليه، بل هو لمجرد الوعي بالفرق؛ كي يتم التعامل مع هذه العلاقة على أساس حدود واضحة، يجري على ضوئها التأسيس لمدونة الحقوق: حقوق المواطنين.

إن كل ما يُضاف إلى الوطن في وجوده المادي كفضاء جغرافي يبقى شيئاً (إضافياً)؛ تتحدد قيمته بما يُمكن أن يقدمه هذا المُضاف إلى إنسان هذه الجغرافيا، أي إلى الإنسان كشريك، أقصد: الإنسان كشريك بوجوده المادي المتساوق ـ ضرورة ـ مع الوجود المادي للجغرافيا؛ بصرف النظر عن أي اعتبار يمكن أن تخلقه تلك الإضافات، التي ـ مهما كانت أهميتها ـ لا يمكن أن تلغي الوطن كواقعة مادية أولى؛ لأن إلغاءه (= الوطن) يلغي بالضرورة كل تلك الإضافات التي لا يمكن ـ بحال ـ تصوّر وجودها الفاعل في فراغ عدمي، بل هي مرتبطة عضوياً بعالم (الأشياء).

في القديم لم يكن مفهوم الوطن مرسوماً على هذه الصورة المدنية، ذات المُحدّدات المادية / الجغرافية الواضحة. آنذاك، كان الوطن يتحدد بحدود الدين أو المذهب أو الفكرة أو القبيلة أو العرق. لم تكن هناك حدود مادية إلا فيما ندر، وهي غير ثابتة وغير معترف بها دولياً، بل هي متغيرة وفق ظروف القوة والضعف. فمثلاً، عندما كانت القبيلة هي الوطن، كان الوطن يتمدد وينكمش بتمدد القبيلة وانكماشها. وعندما كان المذهب هو الوطن، كان الوطن يتمدد بمقدار ما ينتشر المذهب. فلا حدود ثابتة، بل هو وطن متموج، وطن له وجود شبه هلامي. ومن ثم كانت المواطنة شبه هلامية؛ لأنها كانت مرتبطة بتحولات ذهنية / عقائدية، أو هي مرتبطة بثابت عرقي أو عقدي، لكنه متحوّل عبر المكان. أي إن الوطن في هذه الحال اللامدنية، يتنقل ويسافر ويتشظى، بل يتلاشى؛ وفق ظروف العرق أو القبيلة أو المذهب، لا وفق وجود المكان والإنسان.

لهذا السبب، لم تكن الحقوق في تلك الدول (= الأوطان!) الغابرة حقوق مواطنة ثابتة وراسخة رسوخ الجغرافيا والإنسان، وإنما كانت حقوقاً مُتحولة وفئوية

وغير ثابتة؛ لأن ارتباطها الوجودي هو ارتباط بمجموعة من المتحوّلات والمتشظيات.

مثلاً، عندما كان الوطن يتحدد بحدود الطبقة، كان المواطن الكامل الحقوق هو من ينتمي إلى تلك الطبقة، وغيرهم لا شيء، أرقاء أو هوامش مسحوقة، كما كانت الحال في أثينا مثلاً، حيث كانت أغلبية الشعب عبيداً، أي غير مواطنين. وكذلك عندما يكون الدين أو المذهب هو الوطن، يكون غير المنتمي إلى الدين أو إلى المذهب المهيمن ليس مواطناً كامل الحقوق، كاليهودي في أوروبا المسيحية إبان العصور الوسطى أو كالأقليات غير الإسلامية إبان فترات الاستعمار العثماني / التركي وما قبلها من عصور الظلم والطغيان. وعندما كانت القبيلة هي الوطن، كان كل من لا ينتمي إلى القبيلة مهدور الكرامة بل مهدور الوجود. قد تحميه القبيلة كبقية هوامشها الثانوية، أي كحيوان أو متاع تعلو أو تنخفض قيمته، لكنه لا يدخل في نسق حقوق المواطن، فلم يكن يُثأر له عندما يقتل ولو في الدفاع عن الوطن (= القبيلة)، ولا يُطالب قاتله بالدية كاملة، كما هي الحال مع بقية المواطنين (= أفراد القبيلة)، الذين هم ـ وحدهم ـ المواطنون في وطنٍ بلا وطن (= مكان)، وطنٍ لا يَستوطِن، وطنٍ مسافر، وطنٍ عرقي، وطن يُحمَل على الأقتاب.

لكن، عندما تجاوز الوطن كل تلك الإضافات، وقام بالتنقيب عن وجوده الأصلي عبر رحلة طويلة ذات طابع جدلي بين متغيرات النظرية ومتغيرات الواقع؛ ارتبط مفهوم الوطن بالجغرافيا، استوطن الوطن، استقر مادياً؛ فأصبح له وجوده المادي المتعين الذي يمكن التعاطي معه بمحددات واضحة وثابتة. ولهذا كان الوطن الجغرافي، وطن العصر الحديث، هو وطن الحقوق المتساوية لكل إنسان مرتبط بهذه الجغرافيا. وبهذا بدأ كل تنوع وكل اختلاف في الأديان والمذاهب والأعراق والمستويات الاجتماعية والاقتصادية، ينصهر على قاعدة الوجود المادي ذي البعد الجغرافي المحايد.

إذن، حدثت تحولات جوهرية في مفهوم الوطن، إلى درجة كان الانتقال فيها من مفهوم اللاوطن إلى مفهوم الوطن، أي من انعدام الوطن إلى وجوده. وجرّاء هذه التحولات التي شملت أسس الاجتماع البشري، فإن الجميع متساوون لأنهم مواطنون، وهم مواطنون لأنهم ينتمون إلى هذا الفضاء الجغرافي المحدود بحدود يعترف بها العالم

أجمع؛ عبر مؤسساته ومنظماته الدولية. وقانونية هذه الحدود دولياً هي التي تُشرعن لقانونية المواطنة داخلياً؛ لأن كل وطن مسؤول أمام العالم عن هذا الحيز الجغرافي وما يجري فيه، وعن المنتمين إلى جغرافيته، كما أن كل العالم ـ في الوقت نفسه ـ مسؤول عن حماية كل الأوطان بما يستطيع من نظم وقوانين، نظرياً على الأقل.

إشكالية الوعي العربي المعاصر ـ ومن ورائه الوعي الإسلامي ـ أنه واقع بين المفهوم القديم للوطن: المفهوم اللاوطني، حيث لا يَستوطن الوطنُ، حيث لا مكان أو لا قيمة للمكان، وبين المفهوم الحديث للوطن: الوطن الذي يَستوطن الوطن فيه، أي يستقر فيه على مكان ثابت. إن هذا الوعي المتخلف (كما في المفهوم الأول) الذي ما زال يستمد قوته من رميم الكتب المحنطة، يعيش بين عالمين متناقضين، بين مفهومين متضادين للوطن، يستحيل الجمع بينهما. فهو على مستوى التصور والشعور، يعيش الوطن بالمفهوم القديم المرتبط بالعرق (بلاد العرب أوطاني!)، أو بالمذهب أو بالدين (دار الإسلام = وطن الإسلام في مقابل دار الكفر ودار الحرب)، بينما هو في الواقع يعيش الوطن بالمفهوم الحديث المرتبط بالانتماء الجغرافي ذي البعد القطري. إن العربي / المسلم يعيش أزمة وعيه واقعياً، إذ يتعامل معه العالم كله على أساس وطنه القطري ذي الوجود المادي، بينما يتفاعل هو مع وطنه ومع العالم وفق تصور ذهني لا وجود له في الواقع.

لا أعتقد أن هناك ضرراً من أن يتجاوز الإنسان بعواطفه ومشاعره حدود جغرافيا الوطن، بل لا ضير أن يتجاوز ذلك، مثل أن يحب مكاناً ما أشد من حبه لأرض وطنه، أو أن يتعاطف مع شريحة ما خارج وطنه؛ أكثر مما يتعاطف مع بعض أبناء وطنه. هذا لا إشكال فيه، بل هو طبيعي في الوجود الإنساني؛ ما دام يتم وضع كل عالم (عالم الشعور من جهة وعالم الواقع من جهة أخرى) في سياقه الخاص. الإشكال يحدث عندما يتجاوز الأمر حدود عالم المشاعر ليصل إلى عالم الانتماء ذي الأبعاد القانونية / الحقوقية؛ لأن مواطن أي دولة هو منتم ـ ولاءً ـ إليها بقوة القانون، ويجب أن يلتزم بهذا القانون كشرط شراكة وطنية؛ لا لأنه يختار ذلك فحسب، وإنما لأن العالم ـ شاء أم أبى ـ سيتعامل معه على هذا الأساس أيضاً، بصرف النظر عن أي انتماء.

مثلاً، لا يمكن أن يتعامل العالم مع مواطن هندي يعشق الصين على أنه

صيني، كما لا يمكن للهند أن تتجاهل مُواطنيته الهندية؛ لأن مشاعره ـ إزاء بعض خياراتها ـ فاترة أو أفكاره شاطحة، ولا للصين أن تمنحه المواطنة الصينية لمجرد أنه يحب الصين أكثر من الهند. حقوقه تتحدد بانتمائه الوطني القانوني إلى هذا الوطن الهندي المحدود بحدود الجغرافيا الهندية. ولا شأن للتصورات والخيالات (كأن يتصور مثلاً أن الصين كانت يوماً ما جزءاً من الهند أو العكس) في التعاطي معه قانونياً، فحقوقه وواجباته محكومة بوطنه ذي الوجود المادي، وليس بمشاعره وأحلامه التي يجب أن تبقى في حدود عالم المشاعر والأحلام. كذلك حال المسلم في أي مكان في العالم، فهو مهما عشق مكة المكرمة وهام بها وجداً، لا يمكن أن يكون من مواطنينا. كما أن أياً من مواطنينا المؤدلجين الأمميين الذين يزعمون أن وطنهم ليس محدوداً بحدود الجغرافيا، وإنما هو فكرة (= الإسلام)، وأن كل بلد إسلامي هو وطن لهم، لا يستطيعون دخول كل العالم الإسلامي، بل سيتم التعامل معهم على أنهم أجانب، والعكس صحيح.

طبعاً، أنا هنا لا أتحدث عن حالة: ما يجب أن يكون، بل عن أسوأ ما يُحتمل أن يكون، وعن الوضعية القانونية الوطنية لهذا المحتمل حدوثه. ما أريد تأكيده هنا، ليس توجيه المشاعر واقتراح الخيارات الوجدانية، وإنما التأكيد أن الوطن وجود مادي يتجاوز حدود المشاعر، إذ يفرض الوطن وجوده المادي المتمثل في التساوي في الحقوق والواجبات حتى على رافضيه وجدانياً، بل على غير المعترفين به؛ كما هي حال التكفيريين، الذين رغم تكفيرهم للوطن، والتكفير هو أقصى درجات عدم الاعتراف، إلا أنهم محكومون بالوطن، والعالم كله يتعامل معهم على هذا الأساس. وهذا ما جعل أيَّ وطن مسؤولاً عن أبنائه؛ مهما ارتكبوا من تجاوزات وإساءات بل جرائم؛ لأن تجاوزاتهم لا تعفيهم من الواجبات ولا تحرمهم من الحقوق. وحقوقهم لا تعني عدم وقوعهم تحت طائلة الجزاء والحساب، بل إن وقوعهم تحت طائلته شرط من شروط المواطنة، أي من شروط الشراكة المدنية التي لا تتأثر بطبيعة التصورات الذهنية ذات البعد العقائدي أو المزاجي، فالهوية التي يعترف العالم بها هوية مادية (= مواطنة مدنية) لا يجب أن تخضع لأي التباس.

الأمميون يتصورون أن نفيهم الذهني للوطن ينفي ارتباطهم به في عالم الواقع،

كما أن الذين لا يزالون يربطون مفهوم المواطنة بالدين أو المذهب أو العرق هم أمميون بالضرورة؛ وإن كانوا لا يقبلون استحقاقات المنطق الأممي، أي أن يشاركهم كل أبناء دينهم / مذهبهم في مساحة الفضاء الجغرافي لوطنهم، بما يتبع ذلك من حقوق وواجبات. فالمصريون أو السعوديون أو الأردنيون مثلاً، ومهما توهّجت عواطف التسنن لديهم، لا يقبلون أن يصبح كل سنّي مواطناً لديهم؛ لمجرد كونه سنياً، كما لا يقبل الإيرانيون، مهما رفعوا من الشعارات المذهبية، ومهما أكدوا على هوية التشيع، أن يصبح كل جعفري مواطناً إيرانياً. ومصر التي يناهز عدد مواطنيها من المسيحيين عشرة ملايين، تعد هؤلاء مواطنين بلا تفريق بينهم وبين المسلمين؛ رغم نص الدستور صراحة على أن دين الدولة الرسمي هو: الإسلام. فهذا النص لا يعني منح أيَّ مسلم الجنسية المصرية، كما لا يعني حرمان من ليس مسلماً منها.

بهذا نرى أن الوطن وإن تحدد بهوية دينية أو مذهبية كهوية عامة، إلا أن المواطنة الكاملة لا علاقة لها بهذا التحديد الذي يُمثّل إضافة على الوجود الأصلي للوطن (= الوجود المادي). كما أن تحديد الدين أو المذهب كهوية إضافية عامة، لا يستلزم منه أن يتم وضع تراتبية للمواطنة على أساس من الدين الرسمي أو المذهب الرسمي. ليس هذا الارتباط لازماً كما يتوهم كثيرون؛ إلا في حال استتبع ذلك التحديد العام انغماساً أعمى في تأويلات ماضوية مُتشرنقة بتهويمات الأقدمين، بحيث يُضطرّ المُشرّع القانوني إلى أن يتجاهل كل أنواع التطورات الحقوقية الإنسانية التي صنعها العصر الحديث، والمرتبطة وجودياً بالبعد المدني للوطن.

إذن، هناك نوع من الفصام، يعيشه الإنسان التقليدي، نتيجة تشكّل وعيه برُؤى أممية عائمة، رؤى مدعومة بتشريع (نظري) أممي يستحيل تفعيله في الواقع، بل الواقع يفرض التشريع النقيض. ولهذا أكاد أجزم أن تأزمات بل انتهاكات مفهوم المواطنة في العالمين: العربي والإسلامي، نابعة من عدم القدرة على تجاوز هذا الفصام، أي من عدم القدرة على الفصل بين عالم الأفكار والمعتقدات والمشاعر من جهة (وهو العالم الذي لا وجود له في الواقع؛ من حيث المفاصلة المواطنية على أساسه)، وبين عالم الأوطان ذي الوجود المادي الذي يلاحق كل تفاصيل حياة الإنسان المعاصر بقوانين وأنظمة تفصيلية نابعة من هوية مدنية الوطن، من جهة أخرى.

لقد نتج من هذا الالتباس في الوعي التقليدي: أن الإنسان الأممي لم يظفر بأمميته، على الأقل بالدرجة التي يتمناها، وفي الوقت نفسه، خسر وطنه القطري؛ عن طريق تذويبه في فضاءات الأممية، وعن طريق تفتيته وتوزيعه على مفاصل الانتماءات الدينية والمذهبية من جهة أخرى. فلم يعد الوطن وحدة فاعلة بذاتها ولذاتها، وإنما أصبح مجرد قاعدة انطلاق لتدعيم الانتماء الإيديولوجي أو العرقي، أي مجرد: (جسر) تعبر عليه الإيديولوجيات والأعراق والتحزبات الضيقة إلى الفضاء الأممي الموعود أو إلى الفضاء العرقي الموهوم.

إن التعاطي مع الوطن على هذا النحو، يعني توظيف الوطن لجعله ميداناً لمَهام (ما قبل وطنية) تنتهك الشرط المدني للوطن، وهو الشرط الجوهري الذي لا وطن بدونه. ولهذا لا بد أن ينتهي هذا التوظيف اللامدني بعدوان على الوطن؛ بمجرد الاعتداء على مفهومه الأساس كوحدة مدنية. وهذا ما نراه واضحاً في الصراعات الدينية والمذهبية والعرقية داخل الوطن الواحد، أو بالتجاذبات الإيديولوجية العابرة للأوطان؛ لأن كل واحد من هذه الانتماءات لا يعي مدنية الوجود الوطني فضلاً عن أن يستوعبها، بل لا يتصور الوطن إلا محصوراً في حدود انتمائه الخاص. وهنا نجده يختصر الوطن بذاته الخاصة، بهويته الضيقة؛ ليصبح (الآخرون = المواطنون) مجرد هوامش. وحينئذٍ؛ يصبح من الطبيعي أن يتم التعامل معهم كمواطنين غير مواطنين!، أي كمواطنين بقوة النظام، ولكنهم في الوعي الديني أو الوعي المذهبي الخاص، غير مواطنين!.

وإذا كان الوعي الديني أو الوعي المذهبي الخاص، ذا زخم وقدرة على الفعل الواقعي، وعلى التحكم ـ بقبضة كهنوتية فولاذية ـ في كل تفاصيل السلوك المدني اليومي، فإنه بهذا يسلب بالشمال كل ما تمنحه الأنظمة والقوانين باليمين. فرغم قدرة الأنظمة والقوانين ـ إذا ما كانت عادلة ـ على توفير الحدود الدنيا من العدالة للجميع، إلا أنها تتعرض للشلل الجزئي أو الكلي في حال وجود زخم ثقافي مقاوم لها. وهذا يعني أن مفهوم المواطنة المتساوية لا تكفي فيه الأنظمة والقوانين وحدها، وإنما لا بد من طروحات ثقافية إنسانية ذات قدرة على تحديد مسارات الوعي العام؛ بحيث تدعم فاعلية هذه القوانين من جهة، وتمارس مراجعتها وتعديلها على ضوء أحدث مفاهيم المواطنة من جهة أخرى.

لهذا نجد أن العالم الغربي المتحضر يكافح ثقافياً ـ باستمرار ـ؛ لتعزيز مفاهيم المواطنة المتساوية، ولترسيخ قيم الإنسان أيضاً؛ رغم أن قوانينه ونظمه تنص على المساواة وعلى العدالة وعلى حفظ حقوق الإنسان على كل المستويات. الغرب يفعل ذلك، رغم أن ثقافته العامة قد تأنسنت ـ في خطوطها العامة ـ منذ زمن طويل، واحتمال أن تخترق الأهواء اللامدنية المنحازة نظام القوانين الصارم يبقى احتمالاً ضئيلاً. يفعل الغرب ذلك؛ لأنه يدرك بعمق أن القوانين وإن كانت مستقرة وواضحة ويمكن التحكم فيها، فإن الثقافة ذات وجود مُتموّج ومُتحوّل، وهي عُرضة للوقوع تحت تأثيرات البدائيين؛ لأنه يعي أن الحضارة ـ رغم كل الجهود والتطورات ـ ما زالت قشرة على السطح الإنساني، وما زال الإنسان بحاجة إلى مزيد من الحقن المتواصل بخطابات الأنسنة؛ من أجل الحفاظ على الإنسان داخل الإنسان.

بينما يقلق الغرب الذي قطع خطوات طويلة في طريق ترسيخ قيم العدالة ثقافة وقوانين، نجد ـ مع الأسى والأسف ـ أن العالمين: العربي والإسلامي، ما زالت أقطارهما لم تطرح بعدُ خطاب الحقوق بقوة؛ رغم أنها (= الأقطار / الأوطان) أحوج إليها من الغرب الذي سن كثيراً من القوانين وقطع كثيراً من الأشواط في هذا المضمار. ما زال مفهوم المواطنة، كقاعدة أولى للمساواة، غير مطروح بالقوة التي تُوازي حجم العداء والتباغض والاحتقان الموجود داخل كل قطر / وطن من هذه الأقطار / الأوطان في عالمي: العروبة والإسلام.

بطبيعة الحال، لا تخلو الساحة من محاولات؛ لأن الإحساس بالمسؤولية لن يعدم تماماً. فعلى المستوى المحلي، قام الحوار الوطني بدور لا بأس به، وخصوصاً في بداياته؛ من أجل كسر الحواجز النفسية والثقافية، الحقيقية والوهمية، بين أبناء الوطن الواحد؛ حتى لا يكون ثمة تمييز أو تهميش ـ قانوني أو ثقافي ـ على أسس مذهبية أو مناطقية أو عشائرية. فالراسخون في الوعي بالمواطنة يدركون أن أي تمييز لهذا الطرف أو تهميش لذاك الطرف، هو سلوك ينتهك الوطن، بانتهاكه مفهوم المواطنية القائم على أساس المساواة المدنية بين جميع المواطنين.

لكن، ومع محورية ما قام به الحوار الوطني، إلا أن الخطوة الأهم، هي ما يقدمه الحراك المدني من تفعيل في هذا الاتجاه؛ لأنه يعطي انطباعاً أنه توجّه نابع من

قناعات داخلية عند أغلبية المختلفين. فرغم أهمية الفعالية الرسمية، وما تحمله من دلالات رمزية، إلا أن هناك انطباعاً ما، غالباً ما يتسرب إلى الوعي العام، وهو أن هذه الفعاليات لا تُمثّل إلا توجهات نخبة خاصة تتفاعل مع فضائها النخبوي الخاص. بينما الحراك المدني التلقائي يظهر وكأنه بداية تغيرات حقيقية في ثقافة المُختلفين الذين يظهرون وكأنهم يتحركون بمحض إرادتهم، ووفق ما تتطلبه مصالح الجماهير.

لهذا، كُنّا في انتظار المبادرات الأهلية الخارجة من رحم المجتمع المدني، وخصوصاً تلك التي يشارك فيها رموز المذاهب والطوائف والتيارات؛ لأن الرموز بما لها من ثقل تاريخي، هي القادرة على تذويب جبل الجليد التاريخي من النفور والازورار والعداء. صحيح أنه كانت هناك مبادرات فردية ومحدودة لها أهميتها في سياقها، كما كانت هناك بعض الفعاليات ذات النفس الموسمي. لكن، لم يكن حجم التفاعل يرقى إلى المستوى المأمول؛ لمحدودية الإمكانات المادية والبشرية التي لا تتحرك هذه الفعاليات ذات الهم الوطني إلا بها.

أخيراً، ظهرت بعض الفعاليات الكبرى؛ مما يؤكد على تنامي الوعي بمسؤولية تعزيز مفهوم المواطنة عند جميع أطياف هذا الوطن. ففي محافظة القطيف، عَقد (منتدى حوار الحضارات) الذي تأسس أخيراً برعاية الأستاذ: فؤاد نصرالله، لقاء وطنياً كبيراً بعنوان (التعايش ووحدة الوطن) في يوم الأربعاء 24 مارس2010م وقد حضره أكثر من سبعمائة مُهتم، مابين مثقفين وشيوخ ونشطاء في مجال دعم وتطوير الفعل الاجتماعي. وتتجلى أهمية هذا اللقاء في كونه لقاء وطنياً شاملاً، ضم عدداً كبيراً من الشخصيات التي لا تحدها إلا حدود الوطن. لقد كان ضيوف اللقاء من أطياف متنوعة، فمن كل المذاهب ومن كل الاتجاهات ومن كل المناطق ومن كل التيارات حضر من يرى أن كل هذه الانتماءات مشروطة، ولا بد أن تكون تحت سقف الوطن الواحد (الوطن المدني الذي يتعامل مع المواطن مجرداً من كل إضافة تزيد على صفة المدنية: مواطن) أي تحت سقف المساواة المواطنية، تلك المساواة التي لا تتأسس على القوانين وحدها، بل لا بد أن تُدعم بخطاب ثقافي متسامح، يصدر عن الجميع ويستهلكه الجميع.

وإذ حتّمت علي ظروفي الاعتذار عن تلبية الدعوة الكريمة لحضور هذا اللقاء،

فقد سعدت بالاطلاع على كثير من فعالياته، وقراءة كثير من الكلمات التي ألقيت فيه. وقد اتضح لي أنها ـ في مجملها ـ مهمومة بترسيخ قيم التسامح والإخاء بين أبناء هذا الوطن. لقد كان واضحاً أن معظم المشاركين يعون بعمق خطر القطيعة التي تجري بين أبناء الوطن الواحد لأسباب مذهبية أو طائفية أو مناطقية، ويدركون أن التسامح بين الجميع هو ـ في مُؤداه النهائي ـ لمصلحة الجميع. كان واضحاً أن لدى الجميع إحساساً وحدوياً بأن الوطن (سفينة شراكة) وبأن صراع الشركاء، أو حتى عدم تعاونهم إيجابياً، سيُعرّض الوطن / السفينة لكثير من الأخطار التي قد يصعب التحكم فيها إذا ما تمكنت من الاستشراء بفعل زخم خطاب الكراهية والعداء.

لقد تم طرح كثير من الأفكار المحورية في تعزيز مفهوم التسامح. وكل منها يحتاج إلى موضوع خاص. لكن، ربما كانت الجملة التي قالها الأستاذ: فؤاد نصر الله: «التعايش السلمي فريضة واجبة»، هي الغاية التي يتمناها الجميع. ومع هذا يبقى السؤال الأهم، السؤال الذي يصدر عنها كشعار، وهو: كيف نتمكن من إقناع أولئك الأتباع السذج المشحونين بخطابات الكراهية، والمسعورين بروح العداء، أن التعايش السلمي فريضة غائبة؛ بعد أن أقنعهم (النازيون الجدد) بأن الشحن بخطاب الكراهية والعداء والاحتراب فريضة حاضرة؟. هنا تكمن الأزمة، وهذا هو مجال الكلام ومجال الفعل أيضاً.

من جهته ألمح سماحة الشيخ: حسن الصفار، إلى أن هناك مشاريع تدعم هذا الجانب التسامحي، ولكنها مازالت بعيدة عن الواقع، ولهذا أوصى بأن نلتف حول مشاريع الإصلاح، ونصرّ على تحويلها إلى واقع فعلي، وأن لا تبقى مجرد شعارات. والشيخ: الصفار بهذا التأكيد على أهمية التفعيل الواقعي لمشاريع الإصلاح، يطمح إلى مد مساحة القناعة من حيزها التنظيري النخبوي الضيق، إلى رحابة الوعي الجماهيري العام، الذي لا يتأثر بشيء قدر ما يتأثر بما يراه حياً في واقعه، وأن مجرد رفع الشعارات لا يغني عن الواقع شيئاً.

قد يتوهم بعض المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك، أن التعايش السلمي بواسطة مفهوم المواطنة المدنية يعني التنازل عن أساسيات عقائدية. وهذا الوهم ـ في تقديري ـ هو سبب تردد بعض الشخصيات وإحجامها عن الدخول في ثقافة الحوار والسلم

الاجتماعي. وهذا وهم بلا شك. فلم يطرح أي أحد في هذا اللقاء التسامحي أو اللقاءات الأخرى، مسألة إجراء تغييرات عقائدية أو حتى فقهية أساسية. بل على العكس أكد كثيرون أن ما يطلبونه هو التعايش رغم بقاء الاختلاف، وأن المشكلة ليست في الاختلاف الواقع، وإنما هي في التسلط ومحاولة فرض الرؤى الخاصة على الجميع. ولقد قال الشيخ: فهد أبو العصاري في هذا اللقاء: «لا سبيل لعاقل تجرد من نزعة التسلط، إلا أن يقبل الناس كما هم دون اقتراح أو إملاء. وإذا فرض الواقع علينا زمراً لا نحبها، فلعل ذلك ابتلاء من الله سبحانه ينظر لنا أنعدل فيهم أم يجرمنا شنآن قوم على غير ذلك».

إذن، فرغم أهمية المحبة، إلا أنها ليست شرطاً أساسياً، فالمهم أن لا تكون هناك كراهية تمنع من الإنصاف. إن الإنصاف / العدل النابع من الاعتقاد الحقيقي بالمساواة والشراكة الوطنية هو المهم في السياق الوطني المدني. وهكذا، إن لم يكن ثمة محبة، فعلى الأقل، حياد عاطفي، يسمح للحياة بأن تسير بسلام، ويسمح لعدالة القوانين بأن تأخذ حقها الطبيعي من الفعل في الواقع دونما عقبات.

لقد كانت هناك كلمات كثيرة معبرة، وكلها تعي أبعاد المشكلة أو بعضاً منها على الأقل، كما تدرك ـ في الوقت نفسه ـ أن الطريق إلى تأسيس ثقافة التعايش طريق طويل، ولكنه يبدأ بمثل هذه الحوارات التي أدرك الجميع أهميتها، والتي بقدر ما تدعم هدفها الأساس: السلم الاجتماعي على مستوى العلاقة بين المختلفين، فهي تمارس تعزيزاً مباشراً وغير مباشر لمنهج الاعتدال المأمول، وهو المنهج الذي بمجرد ما يروج في الواقع؛ سيحدّ بالضرورة من غلواء التطرف عند كل فريق؛ ليصبح التطرف والتشدد مجرد استثناء.

6 ـ 9 ـ ضرورة التعايش.. مجتمع بلا متطرفين

عندما طرح مصطفى الشكعة كتابه (إسلام بلا مذاهب) كان يهدف إلى نزع فتيل الاختلاف، وتعزيز فرضية: أن الاتفاق شرط الاتحاد. هذا الاتحاد لا يتحقق ـ في تقديره ـ إلا بالاتفاق على الإسلام الأولي، إسلام عصر الرسالة، فإذا اتفق عليه المسلمون؛ فسيتحقق الاتحاد (= الحلم المستحيل)؛ ويصبح المسلمون أمة واحدة،

في عقل واحد، وجسد واحد. وهنا ـ كما يتصور ـ تتحقق الآمال، وتتلاشى مُزمنات التخلف، وتتوالى الانتصارات، وتنتهي مشاكل أمة الإسلام.

ربما كان الشكعة في طرحه رومانسياً حالماً أو يكاد. لقد أقام رؤيته على فرضية ساذجة موهومة، وهي أن حالة: التنوع والاختلاف والتباين، حالة سلبية، وأنها هي ـ بذاتها ـ مصدر الخلل في واقع المسلمين. والأشد وهماً وسذاجة، أنه تصور أن هناك إمكانية واقعية للاتفاق على تفاصيل ما هو الإسلام في صورته الأولى. وكأن كل مذهب لا يتصور جازماً، وبأقصى درجات اليقين، أنه يتطابق تماماً مع حقيقة الإسلام الأولى، تلك الحقيقة التي تختلف تفاصيلها عند المختلفين طائفياً ومذهبياً، ولا يمكن الاتفاق عليها بحال من الأحوال.

لا شك أن مثل هذا الطرح لا يلتفت إلى بؤرة التأزم، أي إلى أن المشكلة ليست في الاختلاف ولا في تعدد المذاهب وتباين الطوائف، وإنما هي في التطرف الذي تتعاطى به كل فرقة مع تراثها، أي في طريقة فهم وتوظيف المتعصبين المتطرفين لتراث المذهب أو الطائفة؛ ليصلوا ـ من وراء ذاك ـ إلى توظيف أتباع المذاهب والطوائف لأهدافهم الخاصة المتمثلة اليوم في الشهرة والزعامة والمال.

إذن، ليست المشكلة في الاختلاف من حيث هو حالة واقعة، وإنما هي في الطريقة التي يتم التعامل بها مع هذا الاختلاف. فالاختلاف لن ينتهي ولن يضمحل، بل سيبقى ما بقي الإنسان متلبساً بإنسانيته. لن تنتهي المشكلة أبداً، فلو تراجع اختلاف المذاهب؛ فسيبقى اختلاف الطوائف، ولو تراجع هذان؛ فسيبقى اختلاف الأديان. الاختلاف باقٍ، وأياً كان موقفنا منه، سواء رأيناه: صحة وثراء أو تصورناه: مرضاً واختلالاً، فإن الحل الوحيد أمامنا هو اجتراح طريقة للتعايش معه كوجود متعين في واقعنا، أي كجزء من وجودنا، لا يسعنه جهله ولا تجاهله، فضلاً عن الدخول معه في صراع.

لا بد من إدراك أنه لن يتحقق لنا التعايش السلمي في مجتمع واحد إلا بعد أن ندخل في جدلية التعايش على مستوى الفكر. لا بد من وضع مقدمات فكرية للحراك في هذا المضمار الذي يحدد مستقبل الجميع. وفي تقديري، يمكن أن تكون الخطوات الأولى لمثل هذا الحراك على النحو التالي:

1ـ تعزيز مفهوم: أن الأوطان فضاءات جغرافية لمستوطنيها جميعاً، وليست ملكاً لأحد. وهذا ما أكدنا عليه ـ تفصيلاً ـ في المقالين السابقين.

2 ـ تعزيز المفاهيم الإنسانية، وأن تكون هي المشترك الأساس لأي تعامل في هذا الفضاء الجغرافي، فنحن ـ قبل كل شيء ـ: تجمعات بشرية، نعيش وجودنا البشري أولاً. أما الاختلاف في الدين أو الطائفة أو المذهب فهو اختلاف له اعتباره في السياق الديني الخاص بكل فرقة من فرق التمايز والاختلاف. لكن، لا يجوز أن يكون هذا الاختلاف مبررَ كراهية، فضلاً أن يكون مبررَ عداء.

في المجتمعات اللاإنسانية، أو التي لم تنضج بعد إنسانياً، تُنتهك حرمات الإنسان بمبررات مذهبية أو دينية أو عرقية. في مثل هذه المجتمعات، ينظر الإنسان إلى الإنسان الآخر المقابل / المختلف من خلال دينه الخاص أو مذهبه الخاص؛ فتصبح القيمة الإنسانية مرهونة بمدى القرب أو البعد من القناعات الفكرية / الدينية للأنـا. وحينئذٍ، لا يحترم الإنسانُ الإنسانَ إلا من كان على دينه أو على مذهبه أو على تياره الفكري الخاص. أما الآخرون فإنسانيتهم مُعرّضة للانتهاك؛ لمجرد الاختلاف.

وفي هذا السياق، لا بد من إدراك أن الوعي بالإنسان، من حيث هو إنسان، كُلٌّ لا يتجزأ. من الضروري الوعي بالإنسان بوصفه (وحدة) لها طابعها الكلي الشمولي، إذ لا يمكن أن أحترم الإنسان المختلف معي ـ في المذهب مثلاً ـ لمجرد كونه مواطناً، بينما أمارس انتهاك إنسانية الآخرين لمجرد كونهم غير مواطنين. لا يمكن أن أكون إنسانياً إذ أحترم الإنسان ممثلاً في مَن يمتلك النفوذ والجاه والمال، بينما أتعامل ـ في الوقت نفسه ـ مع سائقي الخاص بقاموس من الإهانات، لمجرد كونه لا يملك إزائي ضراً ولا نفعاً. ضرورة الوعي بالإنسان تؤكد أن الإنسان: إما أن يوجد في وعينا كإنسان، وإما هو ـ في الحقيقة ـ غائب، ولا يحضر إلا كشعار زائف.

3 ـ في أي مجتمع، تبدو الأكثرية وكأنها ليست بحاجة إلى ترسيخ قيم المجتمع المدني المُعززة للتساوي في الحقوق، أو ـ على نحو أدق ـ تبدو وكأنها ليست الأحوج إلى هذا التعايش المدني. الأكثرية غير الواعية تتصور أن مهمة ترسيخ هذا المجتمع المدني الواحد، هي مهمة الأقلية التي تبحث عن مساواتها بالأكثرية ذات النفوذ، فهي

ـ في تصورها ـ المتضررة، ويجب عليها البحث بنفسها عن كل ما يكفل لها حقوقها. وهذا بلا شك فهم قاصر، لا يستطيع تصور طبيعة الوجود المجتمعي، وفيه ما فيه من عجز عن إدراك أن أي خلل أو اضطراب في المجتمع ما، سيكون مضراً بالأكثرية قبل الأقلية؛ لأنهم الأكثر حضوراً على خطوط التماس فيه.

من هنا، فإني أرى أن مهمة تعزيز مجتمعات المواطنة، مهمة منوطة بالأكثرية بالدرجة الأولى. صحيح، أن الأقليات لا بد أن تتخذ خطوات التعريف الأولى. لكن، تفعيل رؤى التعايش المدني هو مهمة الأكثرية أولاً؛ لأنها ـ في الغالب ـ الأقدر على الفعل، بل لا يمكن تحقيق شيء ذي اعتبار في مضمار التعايش إلا من خلالها. ولهذا رأينا المسلمين في الهند، وهم أقلية، يحظون بمكانة تتجاوز نسبتهم في الواقع في سياق تعايش سلمي مدني. وبطبيعة الحال، فهذا لم يكن ليحدث؛ لولا أن الأكثرية الهندوسية كانت واعية بأهمية أن يكون التسامح سيد الموقف، وأن تكون الأولوية للإنجاز، وليست لانتماءات خارج مفهوم الوطن؛ كوجود مدني محايد.

4 ـ لا بد من الابتعاد عن المُهيّجات المذهبية والطائفية المتمثلة في مناظرات المتعصبين التي تجري على قنوات الاستغلال والاستغفال. فهذه القنوات الفضائية (المستغلة) التي لا تجد لها مجالاً للحضور؛ إذ لا تمتلك أية إمكانية مادية أو فنية، بل لا تمتلك غير غرفة بث واحدة، تحاول استقطاب جماهير المتعصبين المغفلين بافتعال حوارات مذهبية وطائفية، تستحضر بواسطتها عفن التاريخ؛ لتؤجج الصراع من جديد؛ فتكسب بحجم اتساع مساحة التغفيل لدى جماهير المغفلين. وإذا تحقق لهذه القنوات الفضائية (المستغلة) ذلك، فلا يهمها أن تتفتت الأوطان، ولا أن تتحاقد طوائف الوطن الواحد؛ ما دام هذا يجني لها من المال ما تعيش به ترفها الباذخ هناك: في بلد الضباب!.

لقد أثبتت المناظرات المذهبية والطائفية على مر العصور أنها لا تغير شيئاً من القناعات، بل هي تزيد من اشتعال الاحتقان، وترفع حدة التوتر بين جميع الأطراف. وهذا ما أكد عليه سماحة الشيخ: حسن الصفار في كتابه (الطائفية بين السياسة والدين)، فهو مقتنع بعدم جدوى مثل هذه المناظرات، وأن حل الإشكاليات الطائفية يتحدد في طريق: ترسيخ قيم التعايش؛ رغم وجود الاختلاف.

5 ـ ضرورة النقد الذاتي. فإذا كنت أوافق الشيخ: الصفار على أن المناظرات المذهبية لا تجدي، فإنني ـ في الوقت نفسه ـ أرى ضرورة النقد الذاتي داخل كل طائفة وكل مذهب. إن المناظرات بطبيعتها تستحضر بُعداً سيكولوجياً تغيب معه المعرفة، وتتجلى فيه ذهنية الصراع. وهنا يصبح المُناظر المعرفي ليس معرفياً، بل مجرد مُحامٍ يترافع عن المذهب أو الطائفة التي رشحته للدفاع عنها. وبهذا تصبح مسألة الربح والخسارة في مثل هذه المناظرات ليست تحولاً لمصلحة الحقيقة التي لا يبحث عنها أحد من المتناظرين (فكلهم على يقين من صحة مذهبه)، وإنما هي لمصلحة الانتصار الذي يمنح المحامي مزيداً من التقدير والاعتبار.

إن الهجوم على أي مذهب أو أية منظومة فكرية من خارجها، يجعلها في وضعية: دفاع. وهذا سبب عدم تأثير كتب الردود الدينية والمذهبية رغم أنها تُعدّ بالآلاف. لكن، عندما يتم الحديث من الداخل، عندما يبدأ كل فريق بتشخيص أمراضه وعلله المزمنة، عندما تتم المراجعات والتراجعات تحت ضغط البحث عن الحقيقة، وليس تحت ضغط الضربات المُوجّهة في حلبات الصراع؛ حينئذٍ يمكن أن يعاين كل فريق ذاته بدون هاجس أنه قد يصبح غنيمة لغزوات الآخرين.

لا يمكن إرساء قيم التعايش بمجرد الإحالة على منظومة القيم المدنية، دون اعتبار لما يحمله التراث الديني (وهو المحرك للسلوك اليومي) لدى كل طائفة من تشريع لروح العداء. كيف أتعايش بذهنية التسامح المدني مع المختلف معي مذهبياً؛ وأنا مؤمن بتراثٍ مذهبي خاص، يجعل عقيدتي لا تكتمل إلا بأن أحمل نحو الآخرين مشاعر الحقد والعداء. وكما يقول المفكر اللبناني: علي حرب، في كتابه الاستلاب والارتداد ص113: «العلاقة بين السنة والشيعة تقدم مثالاً على ذلك، لأنه لو أخذنا بالنصوص الأصول لكل من الفريقين، كنصوص ابن تيمية لدى السنة ونصوص ابن بابويه لدى الشيعة، لاقتضى الأمر أن يكفر أو يبدع بعض المسلمين بعضهم الآخر، بإخراجهم من دائرة الإيمان والإسلام». وهذا يؤكد أن السلام المدني، ورغم مرجعيته المدنية، لا يتأسس إلا على خلفيات فكرية ذات طابع نقدي، بحيث تُمارس القراءات الفكرية النقدية تعرية ثقافة الكراهية التي أصبحت كحقول الألغام في عقول الأتباع البؤساء.

لقد أدرك كثيرون أهمية هذا المحور (= النقد الذاتي) في تخفيف حدة التعصب.

هناك استشعار من الجميع لخطورة أن تمتد ثقافة الكراهية إلى الواقع. من قبل كان المتمذهبون يتخذون موقف الدفاع. أما اليوم، فقد أدرك كل فريق أن التطرف لن يضر الآخر المختلف، بل سيلحق الضرر بالذات أولاً. لهذا، وجدنا أحد رموز الاعتدال، وهو الشيخ: حسن الصفار يقول في كتابه (الطائفية بين السياسة والدين) ص128: «في هذا الوقت نجد انبعاثاً لتيار سلفي شيعي، يركز على قضايا الخلاف ويضخمها، ويجدد طروحات الغلو والمبالغة في بعض القضايا الولائية والشعائرية، مما يربك الساحة الشيعية الداخلية، ويقدم صورة منفرة عن المذهب للآخرين».

وبينما يمارس الشيخ: الصفار هذا النقد الذاتي النابع من الاعتدال، كما يمارسه بجذرية يحيى محمد في كتابه: (مشكلة الحديث)، نجد الشيخ: رائد السمهوري في كتابه الصادر حديثاً: (نقد الخطاب السلفي) يمارس دوراً موازياً من قبل التيار السني، فضلاً عن نقدية كل من: حمادي ذويب في كتابه: (السنة بين الأصول والتاريخ) ومحمد حمزة في كتابه: (الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث) وهما من أجمل ما يجب أن يُقرأ في هذا المضمار. والقائمة تطول؛ لتؤكد لنا أننا على بداية زمن جديد لا مكان فيه للمتطرفين.

6 ـ 10 ـ التسامح الديني.. مصر نموذجاً

إنها مصر، ليست (وطن) التسامح الديني والمذهبي فحسب، وإنما هي (وطن) التسامح العرقي والإثني والثقافي أيضاً. مصر هي الوطن الذي استطاع تمصير الاختلاف في بوتقة هوية الوطن. المصري هو مصري أولاً؛ لا لأنه يقدم هوية الجغرافيا على بقية الهويات المتداخلة، ولكن؛ لأنه يعتنق تلك الهويات ويمتزج بها من حيث هو مصري؛ فيطبعها بطابعه الخاص. ولهذا، لاحظ كثيرون، منذ القِدَم، أن من السهولة بمكان أن يستوطن أيُّ أحدٍ مصرَ، ولكن ليس من السهولة أن يستوطن المصري أي بلد آخر غير مصر؛ إلا تحت إلجاء الضرورات القصوى، التي لا تبعده عن هويته (المصرية) بقدر ما تؤكد له ـ ولغيره ـ حقيقة الانتماء.

عاش المصريون جميعاً، منذ فجر التاريخ، كمصريين. وكان التسامح مع كل أنواع الاختلاف الداخلي، وتقبل الآخر الطارئ، واحتضان الثقافات المتنوعة، هو ما

ميّز مصر؛ على الرغم من وجود بعض المتعصبين بين الحين والآخر من هؤلاء وهؤلاء.

مصر هي بلد الآن / الراهن، بقدر ما هي بلد التاريخ. التاريخ في مصر هو هوية تتمدد وتتفتح وتحتضن، بينما هو لدى كثيرين هوية انغلاق وانكفاء وطرد. مصر، ورغم العراقة في كل شيء، هي بلد اللاّقبيلة واللاعشيرة، بل هي بلد ذوبان القبائل والعشائر في هوية نهرها العظيم، حيث تُنسى الأصول التي هي مجرد أوهام أو خيالات أو أضغاث أحلام، لمصلحة المكان / الوطن الذي هو الحقيقة الملموسة في كل آن.

إذن، التصعب في مصر، بكل أنواعه، هو حالة طارئة، هو استثناء؛ حتى وإن نبت في أرض مصر، بل حتى وإن ازدهر وأثمر، فبذوره ليست مصرية بحال.

إلى عهد قريب، لم تكن الأقليات في مصر ترى نفسها في خانة: الأقليات، بل كانت ترى نفسها مصرية بلا إضافات. زمن الثورة المصرية الأولى (= ثورة 1919م) كان زمن الهوية المصرية الخالصة. ولهذا كان دور الأقباط فيها كبيراً، بل كان دورهم أكبر مما توحي به نسبتهم إلى مجمل السكان. أما الثورة العسكرية (= 1953م) فقد كانت ثورة التعصب، والقهر، والاتجار بالهويات، وتجيير الشعارات؛ دون وعي بما سيجره هذا التوظيف الأعمى على وطن هويته الأولى هي: المكان.

إنك عندما تُعلن هوية ما (كالهوية العربية مثلاً)، فلا بد أن يبحث الآخرون (ممن لا ينتمون إلى الهوية نفسها) عن هوياتهم، ولا بد أن يتعصبوا لها إزاء كل ما تُوحي به شعارات الطرف الآخر من تهديد بالمحو والإلغاء. وأي هوية شمولية يُراد تعميمها كهوية عامة تلغي، ولو ضمنياً، المتنوع، فإنها ـ في حقيقتها ـ حرب معلنة على بقية الهويات.

عندما يتأدلج (وطن ما) بإيديولوجيا ضيقة، ويُشدد عليها، ويُمفصل أجزاء الشراكة الوطنية عليها، فلا بُد أن يرتاب أولئك الذين هم خارج نطاق تلك الإيديولوجيا بوطنهم؛ مهما كانت درجة الحب والولاء. الإخوان المسلمون، وفي الأربعينيات من القرن العشرين خصوصاً، كانوا قد مزجوا تفاصيل الديني بتفاصيل السياسي، بل جعلوا الوطن مجرد إيديولوجيا عابرة للقارات، بينما جعلوا الوطن الحقيقي مجرد منصة انطلاق. وكان من المتوقع (وهو ما حدث بالفعل) أن يفعل الآخرون (= الأقباط هنا)

الشيء نفسه، ولكن بصورة وأخرى، وبشعارات غير أممية، أو غير صريحة في أمميتها، بل بشعارات مُعاكسة مشدودة إلى ذات المكان / الجغرافيا.

لكن، ومهما قيل عن الإخوان وتعصبهم، يبقى أنهم (وخصوصاً في مرحلتهم الأولى / مرحلة البنا، قبل أن يتأثروا بالسلفية التقليدية المتطرفة) كانوا أكثر تسامحاً من معظم تيارات الأسلمة الرائجة في مصر الآن. فالزعيم القبطي الكبير: مكرم عبيد باشا، هو أحد أصدقاء الشيخ: حسن البنا، بل هو الوحيد الذي تجرأ وزار بيت البنا بعد اغتياله، وقدّم فيه واجب العزاء. ولقد كتب، وهو الرمز القبطي المسيحي، عن حسن البنا بعد مقتله ما نصه: «ولئن ذكرت فكيف لا أذكر كم تزاورنا وتآزرنا إبان حياته، ولئن شهدت فكيف لا أشهد بفضله بعد مماته، وما هي ـ وأيم الحق ـ إلا شهادة صدق أُشْهد عليها ربي؛ إذ ينطق بها لساني من وحي قلبي. بل هي شهادة رجل يجمع بينه وبين الفقيد العزيز الإيمان بوحدة ربه، وبوحدة شعبه، والتوحيد فى جميع الأديان المنزَّلة لا يكفي فيه أن نوحد الله بل يجب أن نتوحد في الله كما أن وحدة الوطن لا يكفي فيها وحدة أرجائه، بل يجب أن تتوافر لها قبل كل شيء وحدة أبنائه!».

هذا ما يقوله زعيم قبطي كان يحفظ القرآن!، يقوله عن مؤسس حركة الإخوان الأصولية، قبل أن يتم تطعيمها بمقولات التقليدية الرافضة لمثل هذا الإخاء بين شيخ حركي مسلم وزعيم حركي مسيحي. السلفي الأثري المتطرف يعدّ هذا النوع من الإخاء أحد نواقض الإيمان، إنه يعده كفراً بواحاً مُخرجاً من الملة بلا مراء. ولهذا، فحسن البناء كافر في نظره؛ لأنه أخلَّ بعقيدة الولاء والبراء التي لا يفهم أسرارها غير السلفيين!.

إن حال مصر قبل عقود، ليست هي حالها الآن. السلفية التقليدية في مصر تستشري ببطء، ولكن بقوة قادرة على كتابة تاريخ مصر من جديد. هناك تحولات لا تخطئها العين في ميادين مصر العامة، وشوارعها الكبرى، وأزقتها الضيقة. التحولات عامة وشاملة، وهي ليست تحولات من حالة: اللاتدين، إلى حالة: التدين، فهذا أمر إيجابي ومطلوب. وليس ما يجري تحولاً في درجة التدين، فهذا أيضاً أمر إيجابي إلى الحد المعقول، ولكن، هناك تحولات كبرى تجري في (نوعية التدين)، بل في (هوية التدين) ذاتها. فمثلاً، الحجاب الذي يجري النزاع عليه في مصر الآن، الذي بدأ بالظهور حتى على شواطئ الإسكندرية الراقية، ليس هو الحجاب الذي كان يطالب به

المتدينون في مصر قبل أربعة أو خمسة عقود، بل ما بدأ بالظهور هو حجاب خاص، من نوع خاص، بتفاصيل خاصة، وبلون خاص، يُحيل على مكان خاص!.

في تقديري أنه بعد عام 1973م بدأ اجتياح السلفية التقليدية مصر عبر قنوات متعددة، وبواسطة مغريات تخطف الأبصار. لقد أثّرت التقليدية الاتباعية عميقاً في الجيل الذي نشأ وتربى بعد هذا التاريخ. هذا ما لمسته بنفسي في مدينة الإسكندرية، إذ كنت، وعلى مدى سبعين يوماً قضيتها فيها قبل دوي الانفجار الإرهابي، أستشعر مرارة هذا الأثر المقلق للتقليدية في مشاعر وعقول شباب مدينة جميلة واعدة بالازدهار.

رغم ضخامة الجريمة التي مثّلها تفجير كنيسة القديسين ليلة رأس السنة، إلا أن ما يجول في العقول هو الأهم، وهو الأخطر، إذ هو الذي يحدد ملامح المستقبل لوطن مرتهن بخيارات أبنائه الذين هم في طور الشباب. ما يقلقني على نحو أخص، أن الشباب في الإسكندرية متعصبون أكثر من الكهول، ومن الشيوخ أيضاً. يتحدث الكبار عن إخوانهم المسيحيين بلسان المحبة، ويتفاعلون معهم ـ حياتياً ـ بشكل طبيعي، بشكل لا أثر فيه للنفور، فضلاً عن العداء أو الاستعداء. هؤلاء الكبار الذين تكوّن وعيهم قبل استشراء مقولات التقليدية وأدبياتها ذات النفس التكفيري، يتصرفون مع إخوانهم المسيحيين على طبيعتهم كبشر، بعيداً عن أي انتماء تفاصلي عدائي. بينما تطفح على ألسن الشباب، حتى من غير المتدينين، مقولات السلفية التقليدية الرائجة في عالم الفضاء اليوم، ويمضغون ـ بجهل ـ أدبياتها التي تسمم عقولهم ومشاعرهم بروح العداء، ويفصحون عن ذهنية الصراع بكل وقاحة وغباوة.

قبل ثلاثة أيام من تفجير الكنيسة في الإسكندرية، وفي الحي ذاته الذي تقع فيه الكنيسة (= حي سيدي بشر) كنت في أحد المقاهي أجلس مع شاب لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره، وكانت طاولتنا في الشارع، بحيث نرى تيار العابرين؛ كما هي عادة إخواننا المصريين. مرّ بعض الشباب وهم في حالة ابتهاج واضح. نظر إليّ هذا الشاب وقال: هؤلاء مسيحيون والعياذ بالله. توقعت أنه يظنني متعصباً وأنه يتقرب إليّ بمثل هذا القول، قلت له: عفواً، ولماذا والعياذ بالله هذه؟!، قال ـ بكل جزم وتأكيد ـ: إنهم يكرهوننا، إنهم أعداء لنا. قلت ـ وقد أخذت الأمر بجد ـ: هل آذوك بشيء، هل سبق وأن اعتدوا عليك؟، قال: لا. قلت: وكيف عرفت أنهم يكرهونك،

وكيف تصفهم بالأعداء وهم جيرانك في الحي، وإخوانك في الوطن؟. استغرب كلامي، وقال كأنما يقذفني بصاعقة: الله يقول: ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع دينهم (هكذا قرأ الآية بالغلط في موقعين منها!)، ثم قال متحدياً: يا أستاذ، ربنا الذي قال هذا يعرفهم، هل أنت ستكون أعلم من ربنا؟. طبعاً، لا أحد أعلم من ربنا، ولهذا أسكت، فأمام مثل هذا الجهل، هل تملك غير السكوت؟!.

السؤال المهم هنا: من أين تسرب هذا الفهم التقليدي الخالص إلى عقل مثل هذا الشاب؟. هذا الشاب ليس متديناً، بل هو لا يصلي!، وثقافته الدينية ثقافة سماع من هنا ومن هناك. ومع هذا تشبّع إلى حد التطرف بمثل هذه الأدبيات التي تؤسس للكراهية والعداء، والتي لا توجد ـ بهذه الصورة ـ إلا عند أتباع المدرسة السلفية التقليدية، حيث تُفخخ به عقول أتباعها البؤساء.

ما يجب أخذه في الاعتبار، هو أن هذا الموقف ليس مجرد موقف عابر، لشاب عابر، بل هو فرد يعبر عن روح عامة، يعبر عن وجهة نظر في الدين والتدين بدأت بتلوين هوية مصر، موقف يكشف عن أعرض مرض خطير، مرض لا علاج له إلا بالاستئصال (الاستئصال الفكري، وليس البدني / المادي الذي هو نوع من الإرهاب) على مدى زمني طويل.

يتحدد مستقبل التسامح الديني بطبيعة الخطاب الديني الذي يتم ضخه، ومن ثمَّ استهلاكه جماهيرياً. لا مستقبل للتسامح في حال كون الخطاب الجماهيري، أو الخطاب الذي يقتطع شريحة عريضة من الجماهير المؤثرة في ماجريات الواقع، متطرفاً. والعكس صحيح. فالجماهير التي نشأت على خطاب متسامح، واعتادت ممارسة التسامح في الواقع العملي، يستحيل عليها أن تُستثار بمفردات المفاصلة والاحتراب والصراع. إن هذه الجماهير، حتى وإن جنح (بعض أفرادها) إلى التطرف، إلا أن تطرفها يبقى مجرد تطرف معزول وهامشي وغير مؤثر؛ لأن التيار العام يحكم المستقبل بأكثر مما تحكمه نزوات الأفراد الطافحة على سطح الحياة.

في مصر، وإلى عهد قريب، كان الخطاب الرائج جماهيرياً خطاباً متسامحاً مع كل الأطياف. صحيح أنه قد وقع شيء من صراع، شيء من صراع التنوع والاختلاف

والمصالح على المستوى الشعبي، لكنها كانت أحداثاً عابرة، لم تتأسس على رُؤية، ولم تُؤسس لرُؤية! . وبهذا، لم تجد لها أي صدى على مستوى الرؤية العلمية الرائجة بين جماهير المتدينين المتعلمين.

في الماضي القريب، لم يكن الصراع والاحتراب الشعبي بين المتنوع والمختلف في مصر خطاباً مقصوداً، بل كان مجرد نزوات غضب عابرة، يدينها الجميع بخطاب عام رائج في أوساط الجميع: مسلمين ومسيحيين. أي إنها كانت وقائع تقع بحكم الاجتماع البشري، كما تقع الجرائم، وكانت تُدان كما تُدان الجرائم. ولهذا لم يكن يجرؤ أحد من رجال الدين على منح هذا الصراع صبغة شرعية، بل كان محل استغراب واستهجان واحتقار الجميع.

كثير من الكنائس في مصر تقع على بعد خطوات من أحد مساجدها. الكنيسة (= كنيسة القديسين في الإسكندرية) التي وقع فيها التفجير، لا تبعد إلا بضعة أمتار عن مسجد كبير. المسجد والكنيسة يتقابلان في شارع واحد. وفي هذا رمزية واضحة، سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة؛ إذ هي دليل واقعي ملموس على تسامح واضح تمدد في الواقع منذ مئات السنين. ولا يستطيع أي متطرف تغيير هذا الواقع، لا يستطيع نقل المساجد من أماكنها ليبعدها عن الكنائس، كما لا يستطيع نقل الكنائس ليبعدها عن المساجد. الإخاء هنا قدري؛ ولكنه لم يهبط من السماء، بل هو قدري من حيث هو اختيار أجيال منقوعة الجذور بماء التسامح الذي لا ينضب ولو نضب ماء النيل.

الإنسان / المواطن (= الإنسان العادي / البسيط / غير المتأثر بالإيديولوجيا الطائفية) في مصر لا يشعر بهذا الاختلاف الذي توحي به الإعلانات الطائفية الدينية. يعمل المسيحي عند المسلم، كما يعمل المسلم عند المسيحي، ويتعامل المسلم بيعاً وشراء وشراكة. .إلخ مع المسيحي، كما يتعامل المسيحي بيعاً وشراء وشراكة. .إلخ مع المسلم. لا فرق تراه ظاهراً، بل لا تستطيع في كثير من الأحيان كشف الهوية الدينية للمصري الذي أمامك إلا بعد أن ترى صورة صغيرة للمسيح ـ عليه الصلاة والسلام ـ معلقة هنا أو هناك، أو ترى آية الكرسي منقوشة أو منسوجة على زاوية من زوايا الدار. الجميع يتحدث معك وإليك من خلال كونه مصرياً وأنت زائر أو مقيم، وليس من أية زاوية تقابلية أخرى.

في مصر هناك تمازج كبير فريد بين الأفراد من أتباع الديانتين: المسيحية والإسلام. لكنه، وكما قلت من قبل، يظهر في الجيل الذي تجاوز مرحلة الشباب أكثر ما يظهر في جيل الشباب. بعد الانفجار بيومين، سمعت بعض الشباب من المسلمين يتحاورون فيما جرى، وسمعت أحدهم يعلق بحماسة قائلاً: «هذا أحسن؛ فهم لا يرتدعون إلا بالتخويف»، وعلق آخر: «هذا جزاؤهم، هم الذين يستفزون المسلمين دائماً»، وقال آخر لما رأى الاستنفار الأمني لحراسة الكنائس: «لماذا كل هذا، لو كان تم تفجير الأزهر ما فعلوا كل هذا»، وكلمات أخرى من هذا النوع الذي ينبئ بأزمة هؤلاء المخدوعين باسم الدين، والغائبين عن الواقع الذي يقفون على بركانه دون اكتراث.

لكن، وبينما هؤلاء الشباب يتكلمون بمثل هذا الكلام، كان إمام المسجد في الحي، الذي جاوز الستين من عمره، قد كتب بخط يده يافطة، وعلقها بجوار المصعد في العمارة التي نسكنها، وفيها ما نصه «بمناسبة عيد الميلاد المجيد، يتقدم سكان العمارة المسلمون بتهنئة إخوانهم المسيحيين، ويتمنون أن يكون هذا العام الجديد عام خير وسلام على الجميع: مسلمين ومسيحيين» وكتب اسمه بتوقيعه تحت هذا النص. وعندما سألته لماذا هو بالذات الذي بادر إلى الكتابة، ولماذا لم تكن إدارة العمارة هي التي تقوم بذلك، قال: هذا يجب عليَّ أولاً بصفتي إمام الجامع، ولا بد أن تكون المبادرة مني بالذات، وليتقدم الآخرون بما يستطيعون. ثم أشار إلى خطر خطاب التطرف الذي يلغي الإخاء الإسلامي المسيحي في مصر، وأنه اليوم أصبح تجارة رابحة لأولئك المتاجرين بالدين من المسيحيين ومن المسلمين.

بجانب هذا الشيخ المتسامح، سمعت أحد كبار السن المسيحيين يشكو إلى قرينته أمراضه من جهة، ويشكو المشهد البشع الذي طال أبناء دينه من جهة أخرى، وينقل إليها بالتصوير اللغوي تفاصيل الحادث الأليم. لكنه قال بعد كل ما نقله إليها من وقائع ومشاهد مؤلمة: «إنه مسكين [يقصد الذي قام بالتفجير] يتصور أنه سيدخل الجنة بهذا العمل»، ولم أسمع منه ما يوحي بأي حقد أو حنق على أي طرف. وبصراحة، لقد فوجئت بهذا الوصف (= مسكين) لما يحمله هذا الوصف من ملامح شفقة على المجرم الذي قام بالتفجير، وكأنه يراه ضحية من بين الضحايا!.

مقابل هذا التسامح الصادق الذي تتحطم على أعتابه الأسس الإيديولوجية للسلفية

التقليدية، وتتهاوى أمامه مقولات التقليديين، تدخلُ (كثيرٌ من) دور النشر والتوزيع، التي يُديرها رجال من هذا الجيل الشاب، والتي تُروّج الكتيبيات وأشرطة الكاسيت الدينية، في محاولة الترويج للتقليدية الأثرية في أشد صورها تطرفاً وتزمتاً وانغلاقاً. فبينما ترى أشرطة كبار المقرئين في زاوية من زوايا المحل، وهي تكاد تتوارى عن الأنظار، تجد أشرطة قادة التطرف وغلاة الغلاة تملأ فضاء المحل الرحب. إنها خطب ودروس ومحاضرات لغلاة الخوارج من أتباع السلفية التقليدية الأثرية، تنضح بالغلو والتشدد وترويج الأحوطيات الحرويرية. ومن المؤسف والمُحبط أن مثل هذه الأشرطة هي الواجهة العلمية للمحل، بل إن بعض هؤلاء (= الغلاة) ما زالوا في بلدانهم رهن الاعتقال على خلفية ترويج أفكار متطرفة / تكفيرية / خوارجية، وإثارة شغب و. . إلخ بينما تجد محاضراتهم تعلن عن نفسها كبديل إيديولوجي في بلد الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين والعقاد وشلتوت وزكي نجيب محمود وعبدالرحمن بدوي والمسيري وغالي شكري وحسن حنفي وزكريا إبراهيم وعبد الجواد يسين. . إلخ.

بتأمل كل هذا، هل نستطيع أن نقول: إن مستقبل التسامح أصبح وراءنا، وأن علينا أن نعود أربعة أو خمسة عقود إلى الوراء لنحصل على نصيب معقول من التسامح؟، وحينئذ نتساءل: هل نحن، على مستوى الخطاب وعلى مستوى الواقع، نتراجع إلى الوراء مع كل يوم يمر علينا، بينما يتقدم غيرنا في كل ثانية إلى الأمام، حيث التسامح والتعايش والسلام؟، هل الجيل الجديد الذي هو عالم الغد جيل مخترق في رؤاه، وهل احترق بنيران مقولات السلفية الملتهبة بالعداء والمكتنة بطاقة الفناء، أم لا تزال هناك بقايا أمل؟، ويبقى السؤال الأهم، والأعمق، والأشد تعقيداً: لماذا تنتشر إيديولوجيا المتطرفين بهذه السرعة وهذا الاتساع، بينما إيديولوجيا التنوير (إن جاز تسميتها إيديولوجيا) لا تزال سجينة الكلمات، بل لا تزال تبحث لنفسها عن فضاء حر للتفكير، وعن منبر محايد للتعبير.

6 ـ 11 ـ الطائفية. . من الاستغفال إلى الاستغلال

تبدو المجتمعات الإسلامية اليوم وكأنها تعيش لحظة انفجار الاصطفاف الطائفي، لا بوصفها لحظةً عابرةً في الراهن، سرعان ما تزول، وتطمرها دورة الحياة

بمفاجآتها وتقلباتها وتنوعاتها اللامتناهية، وإنما بوصفها لحظة البداية للمستقبل الموعود أو الواعد، لحظة ولادة الهويات التي تصنع مستقبل أجيال وأجيال، لحظة ستمتد على مدى زمني غير محدود، كما ستستحكم فيها ـ وبها ـ حلقات التعصب والاصطفاف، بل الاحتراب، إلى مدى في ميدان التطرف غير محدود أيضاً.

الطائفية، من حيث هي انكفاء وانغلاق واصطفاف، بنية تعصّب، لا تنمو إلا في بيئة تفتقد الحد الأدنى من ثقافة التسامح، تلك الثقافة التي لا تصنع بالشعارات، ولا بالرغبات، ولا بالأماني الصادقة؛ ما لم يرافقها أمر تنفيذي واسع المدى، بحيث يضع البدايات الفعلية لرؤية تسامحية عامة، تتخلل مسام المجتمع على مستويين: مستوى الثقافة الجماهيرية العامة؛ بما فيها من إعلام وتعليم وفنون، ومستوى قانوني مفصّل، يُلجم نزوات الجنون عند أولئك الذين يعتاشون على إذكاء نار التعصب المذهبي والطائفي، مستغلين مساحات الجهل في عقول الأغلبية الساحقة من جماهير خير أمة أخرجت للناس!.

لا يمكن الحديث عن الطائفية بمعزل عن الحديث عن بنية التعصب من حيث هي بُنية ثقافية ـ سيكولوجية، مرتبطة بجدل الواقع والتاريخ. بل هي ـ من زاوية أخرى ـ جزء من سياق فلسفي أوسع في الفلسفة الإنسانية، أقصد ذلك الجزء المرتبط بـ(مسألة الآخر)، بكل ما يرتبط بهذه المسألة من جدل فلسفي، وديني، وسياسي، وثقافي عام.

مسألة الآخر في ثقافتنا، لم يتم التعاطي معها بجدية توازي حجم ما تبعثه من إشكاليات في الراهن العربي / الإسلامي؛ مع أنها مسألة مُلِحّة في راهنيتها من جهة، وذات ارتباط وثيق بمعظم الإشكاليات المزمنة والمستعصية، التي تشل قدرة العالمين: العربي والإسلامي على النهوض.

لا ريب أن هذا التجاهل أو التغافل أو التجاوز الذي رافق التعاطي مع هذه المسألة، نابع من كونها تتماس مع الأسس الاعتقادية للتقليدية الاتباعية، تلك التقليدية المتطرفة التي لا تجد مشروعيتها إلا في صناعة وتصدير إيديولوجيا كراهية الآخرين.

ما زلت أذكر كيف أن أحد كبار السلفية تضايق من الانتشار التداولي لمصطلح

(الآخر)، زاعماً أنه ـ كمصطلح ـ يُراد له أن يكون بديلاً من مصطلح شرعي، يقصد مصطلح: (كافر)، وأن الليبراليين والعلمانيين والحداثيين والتنويريين (هكذا يقول، بالجملة!) يُريدون التقرّب من (الكفار)، والتزلف إليهم، ومهادنتم، بل مداهنتهم؛ بوصفهم بهذا الوصف (= الآخر)، المُخفّف من أعباء الازدراء. وبعدما قدّم هذا التوضيح التحريضي، بهذا المستوى التجهيلي، دعا جماهيره / مستمعيه، أولئك الذين يتحدد وعيهم بحدود جهله، إلى نبذ هذا المصطلح الجديد (= الآخر)؛ لأنه يُخفف من حدة العداء للكافرين، وشريعتنا السمحة تأمر أتباعها ـ كما يقول ويزعم ـ بوجوب اعتقاد كراهية الكافرين (= غير المسلمين)، حتى ولو كانو مُسالمين، بل حتى ولو كانوا من الأصدقاء الأوفياء المخلصين!.

مشكلة هذا التقليدي البائس، وأمثاله من مغفلي التقليدية الاتباعية، أنهم معزولون تماماً عن الخطاب الفلسفي المعاصر، وعن كل ما طفا على ضفافه من خطابات ومقولات. إنهم لا يعون الواقع إلا من خلال معايير تراثية تقليدية، معايير قد انتهت صلاحية استعمالها منذ قرون. ولهذا لا يعون الخلفيات الفلسفية لبعض المصطلحات المتداولة ثقافياً وإعلامياً، لا يعون أن مصطلح (الآخر) مقصود لذاته، من حيث هو يعبر عن الموقف الذي تتخذه الذات (بكل صورها وتنويعاتها) في تعاطيها مع كل (آخر)، وهو الذي قد يكون ـ في بعض الصور ـ أخاً في الدين، أو أخاً في الوطنية، أو حتى أخاً في النسب، ولكنه (آخر) بالنظر إلى هوية الذات.

يتم استخدام مصطلح (الآخر) في تناول إشكالية علاقة المسلم مع غير المسلم؛ لأن الإشكالية ليست في المسلم ولا في غير المسلم، وإنما هي في أصل الرؤية، أصلها الثقافي والسيكولوجي؛ وليس في التفصيل الديني الذي تتجاذبه متاهات التأويل.

وبتبسيط مُخل؛ ولكنه ضروري للتوضيح، نقول: إن الذي يتخذ موقفاً عدائياً ومُتأزماً من الآخر (= غير المسلم)، هو ـ بالضرورة الثقافية والسيكولوجية ـ يتخذ موقفاً عدائياً من الآخر، أياً كان هذا الآخر، حتى ولو كان مُسلماً مُتّفقاً في المذهب، بل لو كان متفقاً في المدرسة الفقهية.. إلخ صور الاتفاق؛ لأن هناك نوعاً من الاختلاف لا بد أن يوجد حتماً، سواء كان خلافاً عرقياً أو وطنياً أو مناطقياً أو قبلياً أو طبقياً أو مؤسساتياً أو مهنياً، أو حتى فردياً.. إلخ صور الاختلاف.

مقابل ذلك، تكون الذات التي تكشف هوية الآخر (نسبة إليها) ذاتاً متنوعة بحسب السياق. فقد تكون ذاتاً فردية في مقابل كل الآخرين (وكل الآخرين هم الآخرون، الذين هم الجحيم بحسب سارتر)، وقد تكون هذه الذات عائلة أو قبيلة، وقد تكون قرية أو مدينة أو منطقة أو وطناً، وقد تكون هوية دينية أو مذهبية، وقد تكون تجمعاً مهنياً. المهم، أن ثمة نوعاً من الخلاف (وهو طبيعي من حيث كونه واقعة ترسم حدود الهويات الصغرى والكبرى، ولا مشكلة فيه ابتداء، وإنما المشكلة في تصوره أولاً، وفي طريقة التعامل المبنية على هذا التصور ثانياً)، يفصل ـ على مستوى الواقع ـ بين ذات وآخر، أياً كانت هذه الذات، وأياً كان هذا الآخر.

من هنا تكون الهوية هويّات مُتناحرة، هويات لا للتنوع المفضي إلى التشارك والتعاضد، وإنما هي هويات للنبذ والاصطفاف. أي إنها مشروع مُحَاصَصة تعصبية، تجد مشروعيتها في تحديد النسبة (المشروعة!) من الولاءات والعداوات. وبناء على هذا (أي وفق هذا التصور السقيم)، فكل ذات هي موقف عدائي من آخر، كل ذات لا بد لها من آخر، لا لمنحها هويتها كذات تجد هويتها في الاختلاف، وإنما لتحديد وجودها كفاعل كراهية، ككاره يتطلب بالضرورة مكروهاً. أي إنها كذات لا بد لها من عدو مكروه، لا بد لها من موضوع كراهية، ولا يتحدد وجودها إلا من خلال هذا الموضوع.

لهذا السبب، أدرك المشتغلون على مساءلة إشكالية (الآخر) في منظور الذات، أن الإشكالية لا تتحدد في أن يهودياً يكره مسيحياً، أو أن بوذياً يكره مسلماً، أو أن مسيحياً يكره وثنياً، أو أن مسلماً يكره ملحداً، كما لا تتحدد في أن بروتستانتياً يكره كاثوليكياً، أو أن سنياً يكره شيعياً، أو أن شيعياً يكره ناصبياً، أو أن أشعرياً يكره معتزلياً. . إلخ، الإشكالية ليست في هذه الكراهيات، أقصد ليست في أن كل انتماء هنا يستلزم (وفق الرؤية التعصبية) كراهية كل من هو خارج حدود الانتماء، وإنما الإشكالية في أصلها وجوهرها، أن هناك تعصباً أعمى للذات، تعصباً لا يتصور اكتمال الذات كهوية إلا بكراهية الآخر، وتحويله من مجرد إنسان مختلف، مقبول في حدود اختلافه، إلى كائن خَطِرٍ متآمر ـ بالضرورة ـ على الذات.

هذا ما جعل المثقفين الواعين بالأبعاد الفلسفية والسيكولوجية لمسألة الآخر، لا يتناولون المسألة من مستوى تفصيلي، بحيث يناقشون مسألة كل دين، وكل مذهب

على حدة، وإنما بحثوا المسألة من منظور أعمق وأشمل. إنهم لم يتجنبوا مصطلح الكافر لأنهم يتلطفون مع غير المسلم (فلا ضير في أصل التوصيف؛ لأن كل مؤمن بعقيدة ما، هو بالضرورة كافر بسواها، فهو مؤمن وكافر في آن، والآخر يرى الصورة بالمقلوب، فهو أيضاً مؤمن وكافر)، وإنما حل المشكلة من جذورها، حاولوا مساءلة أصل الإشكال.

من أجل أن ترى أبعاد المشكلة، من أجل أن تكون الصورة أوضح، تأمل في واقعك اليومي، في واقع الانتماءات وما يرافقها من ولاءات وعداوات على كل المستويات. حينئذٍ ستجد أن الداعية المتطرف الذي يهتف بكراهية غير المسلمين، ويدعو عليهم بالويل والثبور والهلاك العاجل؛ فيبدو وكأنه يصدر بذلك عن توجيه عقائدي حاسم، صرّح به أم لم يصرح، هو ذاته الذي يُعلن كراهيته وعداوته للمسلم المختلف معه مذهبياً، وهو ذاته الكاره والمعادي لمن يتفق معه مذهبياً، ولكن يختلف معه في تبني بعض الفتاوى والرؤى التي يصمها بالزيغ والضلال، وهو ذاته المتعصب لمدينته، أو لقريته، أو لمنطقته (التي يتصورها الفرقة الناجية، وما سواها في النار!)، وهو ذاته المتعصب لمهنته ضد كل المهن ـ ازدراء وتهويناً ـ، وهو ذاته المؤمن بخرافة تكافؤ النسب، بل المتعصب لكل أشكال التعنصر القبلي، وهو ذاته الذي يتعصب لحارته ولشارعه ولمسجد حيه الخاص. .إلخ صور التمحور حول الذات، في مقابل البحث عن (آخر) لمنحه قدراً من العداء والازدراء.

طبعاً، لا يعني تغاضيه عن مفردة واحدة من هذه المفردات، أنه خرج بهذا الاستثناء عن المتن التعصبي العام الذي يتضمنه. فهو ـ إن وقع ـ خروج استثنائي، قد يكون لظرف استنفاعي خاص، ولكن مرده في النهاية إلى التصور التعصبي ذاته الذي تتناسل من خلاله دوائر التعصب إلى ما لانهاية، ومن ثم دوائر النبذ والكراهية والإقصاء.

حتى داخل المدرسة الواحدة في التيار الواحد، تجد مثل هذا الاصطفاف العدائي. خذ مثلاً التيار التقليدي الاتباعي، الذي يبدو في طرحه العام وكأنه خطاب متسم بالوحدة والانسجام. لو تفحصت أدبياته؛ لن ترى هذه الوحدة ولا هذا الانسجام في داخله، بل سترى التشظي والتشرذم والانقسام الذي قاد إلى أن يكره كل فصيل بقية الفصائل الأخرى، وأن يعاديها أشد ما يكون العداء، وكأن كمال التدين لا يتم إلا بنبذ

كل من لا يتطابق مع الذات (التي قد تضيق إلى حدود الفرد الواحد!) تطابقاً تاماً في كل الأشياء.

من الطبيعي أن يحدث مثل هذا العداء المستعر داخل التيار الواحد والمدرسة الواحدة؛ لأن التقليدية الاتباعية تُشكل بنية تعصب وانغلاق، إنها تخلق ـ بضرورة تركيبتها البنيوية ـ في أتباعها حالة تعصب واصطفاف قابل للتناسل إلى ما لا يخطر في الأذهان.

لهذا أصبحت التقليدية الاتباعية جماعات متناحرة، على الأقل، فكرياً (وهو فكري إلى حين، ففي بعض مواطن الصراع التي أعقبت ما يُسمى بالربيع العربي، ظهرت بوادر الصِدام المسلح)، بحيث بدت وكأن المهمة الدينية الدعوية لكل فصيل قد تراجعت إلى مهمة احترابية، تتحدد في توجيه ودعم الاتهامات المجانية بالتبديع والتضليل؛ لأن كل فصيل ـ في هذا السياق التعصبي ـ بدأ ينظر إلى الفصيل المقابل كـ(آخر). فالكل أصبح (آخر) داخل هذا التيار الاتباعي الامتثالي الانغلاقي، هذا التيار التعصبي الاحترابي الذي لا يسمح بالخلاف، ولا يتسامح مع الاختلاف.

من هنا، نجد أن الموقف من الآخر عند هؤلاء يعكس (حالة تعصب)، تُنتج حالة عداء، عداء لكل ما هو خارج الذات (والذات هنا تضيق وتتسع بحسب الظروف التي ترسم حدودها وقائع الصراع). إنها (حالة)، بكل ما يستلزمه هذا التوصيف من ضرورة إرجاع الإشكالية إلى ما يتجاوز حدود الموقف الفكري التفصيلي الذي يبدو في صورة تعاليم شرعية لا تقبل الجدال.

إذن، الموقف من الآخر، أياً كان هذا الآخر، هو القاعدة الأولى التي يجب أن تفحص الإشكالية الطائفية على ضوئها. لا يمكن أن أتسامح طائفياً، أي في الخلاف الطائفي، وأنا لا أتسامح فيما هو أعلى (= الخلاف الديني مثلاً)، ولا فيما هو أدنى (= الخلاف الفقهي مثلاً). المسألة هي تركيبة ثقافية سيكولوجية يجب تفكيكها بالكامل، يجب تناولها على كل المستويات، وفي كل الميادين. لا يمكن أخذ الجزئية المرتبطة بالاختلاف الطائفي، والاشتغال عليها وحدها للوصول إلى تصور تسامحي للتعايش بين الطوائف في المجتمع الواحد.

لا بد أن نبدأ من الأصل، من وضع اللبنة الأولى، من التأسيس لخطاب الإنسان، من تثبيت الإنسان كأصل الأصول، بحيث يستعصي على كل محاولات الاختراق التعصبية التي تتذرع بالدين أو بالطائفة أو بالعرق أو بالوطن أو بالمنطقة؛ لنصل ولو إلى بعض ما وصل إليه العالم المتحضر من تجاوز لكل أشكال التعصب، ومن التأسيس لقاعدة مَدنية محايدة، تُجرّم الكراهية، وتضع ـ على المستوى الثقافي والقانوني ـ بيئة لا استثمار فيها إلا لمشاريع المحبة والسلام.

إن (مسألة الآخر) تُشكل جزءاً أصيلاً من أية مقاربة علمية تحاول تشريح الظاهرة الطائفية؛ بغية الوصول إلى قاعدة معقولة من التسامح الضروري للتعايش بين أبناء المجتمع الواحد من جهة، وبين بقية التكتلات المجتمعية من جهة أخرى. ولقد رأينا كيف يستفز التركيزُ على مقاربة هذه المسألة المحورية (= مسألة الآخر)، أولئك المنتفعين بإذكاء نيران الصراع الديني والمذهبي والطائفي، أولئك الذين لا يمتلكون من مؤهلات الاستنفاع إلا الجهل والرعونة والغباوة.

إننا لم نكن ـ ولن نكون ـ استثناء، لا في الزمان ولا في المكان. لسنا وَحْدنا الذين مررنا ـ ونَمُرّ ـ بمثل هذا الاستشكال الفكري المجتمعي. كل المجتمعات الكبرى مرت به، واستشكلته في لحظات التحول التي تعكس لحظات وعي بالذات.

حتى أرقى الحضارات، وأكثرها ثراء بالإنساني (= الحضارة الغربية) مَرّت بما هو أسوأ، وكانت مسألة الآخر، وخصوصاً الآخر من داخل الإطار المسيحي، مسألة مقلقة لها، لا على مدى عقود فحسب، وإنما ـ أيضاً ـ على مدى قرون من الحروب الأهلية/ الطائفية التي أبادت في بعض الفترات ما يُقدّر بثلث السكان.

ورغم تنوع وتعدد وتتابع المحاولات التي امتهنت مُقاربة الإشكاليات المرتبطة بهذه المسألة المزمنة في أوروبا، فقد كانت ـ جميعها ـ تبدأ من ميدان الدين، وتنتهي بميدان الدين أيضاً؛ دون أن يعني هذا الوقوع في الانحصار بين نقطتي البداية والنهاية اللتين يتخللهما كثيرٌ من الدوافع والمؤثرات اللادينية، المرتبطة مباشرة بالوقائع المتعينة لحياة الناس.

منذ ثلاثة أو أربعة قرون، منذ أن بدأت إشكالية التسامح تطرح نفسها بإلحاح على الواقع الأوروبي، ومن ثم على الفكر الأوروبي؛ نتيجة الصراعات الدينية

والمذهبية الطاحنة، والمفكرون هناك يُدرِكون أن البنية الدينية العامة لأي تجمع ديني أو طائفي أو مذهبي، هي التي تصنع (الحالة التعصّبية / العدائية) تجاه الآخر؛ شرط أن تكون تلك البنية متشبعة بمقولات الكراهية والعداء التي تُرافق طبيعة البناء الكهنوتي. وقد كانت كذلك في معظم الأحوال، إن لم يكن في كل الأحوال. وهي كذلك ـ أيضاً ـ في أي مجتمع يتمحور وعيه حول التصورات الدينية، ومن ثم يرتضي الدين صانعَ وعي، أي كأهم أداة ثقافية تمتهن تشكيل الوعي العام.

إن أولئك المفكرين الذي أخذوا على أنفسهم مهمة إرساء قيم التسامح الاجتماعي، أدركوا ـ منذ البداية ـ أنه لا يجدي أن تتناول مسألة الآخر كمسألة معزولة عن جذورها في الرؤية الدينية العامة التي تغذيها، لا يجدي أن تتناولها بمعزل عن مكونات البيئة الثقافية التي تحتضنها، ولا أن تُقاربها في إطار المبدأ التسامحي العام فحسب؛ لأن (طبيعة التدين)، الطبيعة التي صنعها الكهنوت الديني على حدود مصالحه الخاصة، هي ـ بالذات، وليس ثمة شيء غيرها ـ البنية الذهنية العامة التي لا يمكن عزل (مسألة الآخر) عنها بأي حال من الأحوال.

بإرساء قيم التسامح التام مع الآخر، أياً كان هذا الآخر، بتبديد سحب الكراهية، وبتمديد جسور الإخاء، يسقط المعمار الكهنوتي الطائفي من أساسه؛ لأن أساسَ بنائه هو اصطفافٌ تعصبي متطرف، هو اصطفاف يمنح سدنة التعصب ومروجي أفيون الكراهية فرصة الاستنفاع المادي والمعنوي، خصوصاً في مجتمعات الجهالة الجهلاء، تلك المجتمعات المُتردّية بين بؤس الوعي وشقاء الواقع.

يستميت سدنة الكهنوت (والكهنوت موجود في كل دين، ولكن بتمظهرات شتى، وعلى مستويات متباينة) في الدفاع عن مصالحهم الخاصة، عن مكانتهم المعنوية، وعن مكاسبهم المادية، ـ مع توسلهم بكثير من وسائل التواري وأقنعة التخفي ـ؛ من أجل أن يبدو دفاعهم عن مصالحهم ومطامعهم في صورة الدفاع عن الدين وعن مبادئ الدين، ضد أعداء الدين (أعداؤه كما يُصورهم السدنة المستنفعون، وإلا فسدنة هذا الدين هم أعداء الدين حقيقة، وهم أعداء أتباعهم المخدوعين بهم واقعاً؛ لأنهم المتاجرون بالدين على حساب مشاعر البسطاء، وعلى حساب جيوب البسطاء أيضاً)، ضد أعدائه المزعومين من فلاسفة ومفكرين ومُبدعين وتحرّريين

مناضلين؛ حيث يتم وصفهم بصفات مُنفّرة في العُرف الاجتماعي ـ الثقافي، كالوصف بالانحلال أو بالتغريب أو بالبدعة أو بالزيغ أو بالضلال، بل أحياناً بالزندقة والكفر الصراح، لمجرد الاختلاف على قراءة النص المقدس، أو قراءة التاريخ شبه المقدس، أو حتى قراءة الواقع المدني المُدنّس في بعض الأحيان!.

يُشير المفكر السوري القدير، وعالم الاجتماع الشهير: برهان غليون، إلى أن (الطائفية) ـ كحالة ـ تنتمي إلى السياسة، لا إلى الدين ولا العقيدة. ويقصد بذلك أن وجود الأديان والطوائف والمذاهب، المختلفة فيما بينها عقدياً، أمر طبيعي، ولا يؤدي ـ من حيث مبدأ الاختلاف العقدي المجرد من كل أنواع الإضافات والتأويلات ـ إلى ظهور الحالة الطائفية في تمظهرها السلبي: الانقسامي / الصراعي.

العقيدة ـ أية عقيدة ـ إذا ما كانت مُجَرّدة من علائقها السياسية، أي من التوظيف السياسي، لا تصنع الحالة الطائفية ابتداء، وإنما يصنعها أولئك الذين يُوظّفون هذا الاختلاف لأهداف الصراع على الواقع. والصراع على الواقع سياسة خالصة؛ مهما كانت الدواعي، وأياً كانت المبررات التي يتم ترويجها في فترات الصراع من أجل الاستحواذ على مقومات هذا الصراع، على العناصر الفاعلة المؤثرة في نتائج هذا الصراع.

يرى برهان غليون بحق، أن الطائفية تُشكّل سُوقاً سياسية سوداء موازية للحراك السياسي العام (= الذي يعلن بصراحة عن كونه نشاطاً سياسياً في الأساس)، أكثر مما تعكس إرادة تعميم قيم ومبادئ، أو مذاهب دينية لجماعة خاصة. فالطائفية ـ بحسب غليون ـ تشكل استراتيجية سياسية، للاستفادة من التضامن الآلي الذي ينشأ عن علاقات القرابة المادية والمعنوية. فهي (= الطائفية) ترتبط بمشاعر التضامن بين البشر المنتمين إلى عقيدة واحدة، أو أية رابطة قرابة، حيث يجري استخدام هذا التضامن الطبيعي لأهداف سياسية معلنة أو غير معلنة، وليس من الضروري أن يكون كل أفراد التضامن على علم بها، بل هم شركاء فيها بمجرد انخراطهم الطبيعي في الجماعة التي تشكل بالنسبة إليهم هوية الانتماء.

إذن، ليست المشكلة في التّديّن ذاته (شرط أن يكون تديناً خالصاً معزولاً عن

التوظيف السياسي)، المتضمن للتنوع ضرورة؛ إذ التنوع نزوع طبيعي، ومن ثم وجود طبيعي. المشكلة تكمن في دخول بعض رجال الدين إلى ميدان السياسة من بوابة الدين. فهم (= رجال الدين) مُتديّنون ادّعاء، وسياسيون حقيقة، بكل ما تقتضيه سكوكيات (السَيْسَنَة) من انفصال عن المبادئ والأخلاق.

هذا التداخل الإشكالي له تاريخه، بمعنى أنه لم يكن حدثاً طارئاً في تاريخ الإسلام، بل كان هو النشاط السائد، النشاط المهيمن على المستوى الاجتماعي والسياسي والديني؛ دونما اعتراض حقيقي على هذا الاشتباك؛ ودونما تبصّر بما سيؤدي إليه هذا الاشتباك من تأزمات لا تأخذ بخناق الواقع / السياسة، فحسب، وإنما تأخذ بخناق الخطاب الديني أيضاً.

يقول الدكتور / خليل أحمد خليل، في كتابه المُميّز (سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني) ص 83، ـ عن هذا الواقع الإشكالي المرتبط بتاريخنا ـ: «فبدلاً من علمنة السياسة، أي ممارستها بعلم، وفصلها عن المثيولوجيات المؤسسة للسيطرة على الجمهور، جرت أسطرة السياسة العربية نفسها، بديانات غارقة في أسطوريتها القروسطية؛ وبدلاً من تفكيك المذاهب الدينية جرى إنتاج إيكاريات من جماهير متمذهبة ومغلقة». وهذه الصورة التي تحكي الواقع بأمانة هي ـ بلا شك ـ عكس ما يفرضه قانون التطور من ضرورة ارتباط النشاط الواقعي / الطبيعي / المدني بما لا يتجاوز ـ من الناحية العلمية ـ حدود هذا العالم الواقعي. لكن، يبدو أن العالم الإسلامي كان ـ طوال تاريخه المتعثر بقيم النكوص ـ يتقدم إلى الوراء!.

وحتى لا يُفهم أن في الأمر مُبالغة؛ نقول: ليس المراد بالسياسة هنا ما يتحدد حصراً بالنشاط السياسي الصريح في مُسْتَويي: الخطاب والتمثيل، بل المراد كل ما يتجاوز الوظيفة الأساسية لرجل الدين، الوظيفة المُتحدّدة في التوجيه الروحاني للفرد والجماعة بما لا يدع مجالاً للتدخل في الشأن العام، من مبدأ: ﴿لست عليهم بمسيطر﴾. وبهذا يتضح أن ممارسات الدعاة والوعاظ وزعماء الطوائف التي تتماس مع الشأن العام للجماعة التي يدّعون تمثيلها، هي أنشطة سياسية بحتة؛ مهما تلبست بخطاب ديني يدّعي أنه لا يخضع إلا لإرادة الله، وأنه بريء من النزول على إرادة الواقع الذي تدور عليه حقيقة الصراع.

يقول خليل أحمد خليل في كتابه السابق ص 60 ـ موضحاً حقيقة تَسيُّسِ رجالِ

الدين عن وعي؛ رغم تواريهم خلف شعارات الخطاب المقدس ـ: «ما حدث أيضاً عبر التاريخ السياسي للجمهور العربي هو استتباع السياسي للديني؛ ولذا بات مطلبُ معظم رجال الدين استعادة وظيفتهم السياسية، بحجة أن الدين سياسة؛ ولكن في إهاب (قدسي) ديني».

هكذا ـ إذن ـ تبدو الصورة واضحة لمن يَتعقّلها. ما جرى ـ ويجري ـ هو توظيف متبادل، مُنافعة واستنفاع، بل صراع في الوقت نفسه. إنها مُقايضة سياسية على أرضية مشتركة تفرض شروطها وتغيرها باستمرار. لكن، رغم ما تبدو عليه الصورة من وجود تشارك متفق عليه ضمنياً، إلا أن ثمة سلوكاً تنافسياً واضحاً وحاضراً على امتداد اللحظة التفاعلية، فكل من رجل الدين ورجل السياسة يسعى جهده لاستثمار توجهات إرادة الجماهير؛ لأن هؤلاء الجماهير هم رأس المال المستثمر في الصراع.

والآثار السلبية لهذا الأمر لا تقف عند حدود النتائج المباشرة التي لا بد أن يفرزها مثل هذا التداخل الوظيفي. فمن المؤكد أن هذا السعي المحموم للهيمنة على الجمهور، فرض على رجال الدين إجراء تحويرات وتغييرات في صلب الخطاب الديني؛ من أجل أن تكون مفردات الخطاب أقدر على القيام بمهمة الاستغفال والاستتباع، ومن ثم الاستغلال.

ولا يغيب عنا في هذا السياق أن نشير إلى أن تحويل هذه المفردات من مستواها الديني الخالص، إلى أدوات صراعية / سياسية، يعني بالضرورة توظيفها في الاختلاف؛ لا في الاتفاق، في التشرذم الطائفي؛ لا في الاستظلال بسقف الدين العام. بمعنى هذا أن الطائفية كحالة اجتماعية / واقعية، كانت مقصودة، كانت ضرورة لتسييس الدين، كانت عملاً سياسياً منذ البداية، كانت هدفاً تَحدّد عن وعي منذ بداية الافتراق.

لقد أصبح من الواضح أن المسألة الطائفية هي ـ في جوهرها ـ مسألة سياسية، كأشد وكأوضح ما تكون السياسة ـ رؤية وعملاً ـ. ولأنها كذلك؛ يعمد الطائفيون (وهذا ما نريد التأكيد عليه في هذا المقال؛ لأنه توطئة ضرورية لتفكيك الخطاب الطائفي، بغية التأسيس لخطاب متسامح) إلى تأويل، بل تحوير كل مُفردات الدين، وكل أنشطة التدين؛ لتكون تأصيلاً لمبدأ المفاصلة، ومن ثم لحالة الكراهية والعداء والاحتراب، سواء على مستوى الكلمات، أو على مستوى السلاح.

إن إدخال هذه التصورات التأويلية الاستلحاقية التي كانت تَتشكّل على ضوء احتياجات الواقع، ولكن على يد رجل الدين، وعن وعيه وإرادته (أي في النهاية على ضوء الاحتياجات الواقعية لرجل الدين، لا لأتباع الدين)، كانت عملاً سياسياً بواجهة معرفية، كانت تتموضع في سياق الخطاب وفي سياق الواقع، بوصفها ممارسة ضرورية لتحويل المبادئ الدينية الخالصة إلى مشاريع سياسية نفعية ذات جودة مباشرة وملموسة على مستوى الواقع المعيش.

كان لا بد من هذا التأويل أو التحوير؛ لأن أصل المبادئ ـ دونما تأويل كهذا ـ لا يكفل للوُعّاظ ولا للدُّعاة ولا لرموز التدين الطامحين إلى القيام بأدوار سياسية (حتى ولو كانت أدوراً ثانوية، أو أدوارَ مُشاكسة فوضوية، المهم أن تُنفّس عن حالة غرور، وتُرضي الحاجة إلى البروز والنفوذ والتمتع بممارسة شيء من فتات السلطة!) أن يستقطبوا الجماهير التي عليها ـ لا على سواها ـ يجري الرهان.

لا يستطيع الرمز الديني أن يحضر سياسياً؛ دونما إثارة لروح العداوة والبغضاء القائمة على قاعدة التكتلات الاجتماعية (حتى وإن بدت على صورة تكتلات دينية في صريح وجودها)، لا يمكن أن يتمكن هذا الرمز من التحكم في بعض عناصر القوة الاجتماعية التي تستلزم ولو قليلاً من جماهيرية؛ ما لم يصنع حالة صراع تستدعي الاصطفاف؛ ليكون ـ هو ـ في أول الصف مُدافِعاً ومُهاجِماً، ومن ثم ـ وبالضرورة العملية ـ يصبح قائداً ومهيمناً يفرض رأيه بالقوة حتى على أولئك الذين لم يلتحقوا ـ طوعاً ـ بقطيع الأتباع.

إن المبادئ الدينية المجردة (= البريئة) من الحمولة السياسية لا تصنع صراعاً، ومن ثم لا تصنع اصطفافاً، بل تصنع إخاء وتآلفاً واجتماعاً. والتآلف المؤدي إلى الاجتماع والتآخي يُلغي الدور السياسي للرمز الديني، ويحصره في وظيفته الدينية الخالصة المتمثلة في الإرشاد الروحي (بعيداً عن أي نزعة تتطلع إلى ضبط السلوك بالقوة؛ لأن هذه وظيفة الدولة / السياسة)، بينما هو ـ في قرارة نفسه ـ يطمح إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، يطمح إلى المزاحمة السياسية في الشأن العام.

لا بد أن نعي الأمور كما هي عليه في الواقع حقيقة، وليس كما يُعلِنُ عنها

أصحابها، أقصد أولئك المنتفعين من الغموض الذي يكتنفها، ومن الخلط في أوراق اللعبة السياسية المحايثة لها. فالفرز بين الديني والمدني (= السياسي) ضروري هنا؛ حتى تتضح مسارات العمل، وتتحدد الأدوار، وإلا فإن تداخل الأدوار لا بد أن يُصيب حتى أشد الرؤوس نزاهة بالدُوار.

إننا إذا وعينا المسألة على هذا النحو المتجرد من أوهام الدعاية الدينية الطائفية المُخادعة؛ استطعنا أن نجزم بأن مفتاح الأزمة الطائفية يكمن في فحص وفضح خطابات الكراهية داخل كل طائفة (والأفضل والأجدى أن يقوم به المفكرون المنتمون إلى الطائفة ذاتها)، وعزلها عن أصل المعتقد الديني، مع إيضاح، بل فضح، دور تُجّار الدين المتسيسين في ترسيخ مشاعر الكراهية الطائفية التي تخدمهم سياسياً، تلك التي أسسوا لها ـ عقدياً ـ في عقول الأتباع؛ بالإضافة والتأويل.

قديماً أكّد الفيلسوف العربي / الفارابي، أن من يُتاجر بالدين، فهو بلا دين. أي إن وجوده في السياق الديني يصبح وجوداً براغماتياً، وجوداً طارئاً. فهو يدعي التدين؛ بينما مهمته الأساسية ـ إبان المتاجرة ـ هي محض دنيوية، بحيث تقع خارج هذا السياق الديني الذي يتماهى معه على مستوى الادعاء.

لقد أدرك فلاسفة التنوير الأوروبي أن من العبث الدعوة إلى التسامح بين أطياف المتنوع الديني والاجتماعي؛ ما لم يخضع الخطاب الديني السائد للمساءلة، ما لم يتم تفكيك المنظومة الكهنوتية التي تتحكم في ثنايا الضمير، وفي أعماق الداخل الإنساني، كما تتحكم ـ على نحو مباشر وقسري ـ في خيارات السلوك العام أيضاً. بمعنى أنهم أدركوا عبثية الدعوة العامة إلى التسامح؛ مع الإبقاء على الرؤى العنصرية المتخلفة التي يُشرْعنها ويُغذيها التصور الديني السائد آنذاك في أوروبا، الذي كان ينضح تطرفاً وتعصباً وكراهية للانفتاح على الآخرين.

لم ينخدع أولئك الفلاسفة / المفكرون بالشعارات الدعائية العامة التي يطرحها الخطاب الديني آنذاك، والتي يدّعي فيها أنه لا ذنب له في الكراهية المستشرية، وأنه لا يدعو إلا إلى التسامح والمحبة والسلام. لم ينخدع بذلك؛ لأنه لا أحد كان يُقرّ ـ صراحة ـ بتعصبه وتطرفه وإسهامه في صنع العداء المتبادل، إذ كُلُّ طوائف ومذاهب

الديانة المسيحية كانت تُقدّم نفسها على أنها المعبرة ـ بصدق وبإخلاص ـ عن التجلي المسيحي الأولي، حيث (التضحية الفدائية) في سبيل إنقاذ الناس / الإنسان، فكيف تنطوي على تصورات تتعمد نفي الإنسان؟!.

لقد كانت كل طائفة من طوائف العالم المسيحي تدعي أنها التعبير الصحيح عن دين المسيح (المُمْتلكة ـ احتكاراً ـ للعقيدة النقية الصافية)، وأنها ـ تبعاً لذلك ـ داعية السلام المسيحي، وذاكرة الخَيْريّة الأولى، بينما الآخرون، كل الآخرين بلا استثناء، عُنصريون، مُتعصبون، ظالمون، معتدون، متعطشون إلى الدماء. ولأنهم هكذا ـ وفق هذا الزعم ـ فهم يستحقون أن يعاملوا بعنصرية وبظلم، وأن تُستباح دماؤهم بلا تردد وبلا رحمة، بل باشتهاء سادي؛ لأنهم شرٌّ محض لا بد أن تتطهر منه الأرض بأمر السماء!.

للأسف، هذه الحال تشبه تماماً ما هو سائد اليوم في العالم الإسلامي. فكل طوائف ومذاهب وفرق المسلمين، وكل التيارات والأحزاب المتنوعة داخل هذه الطوائف والمذاهب والفرق، ترفع شعارات التسامح دون توافر أدنى مستويات التطبيق، وتُبالغ بأن الإعلان عن شغفها بمبادئ العدالة الاجتماعية، وتؤكد ـ في كل مناسبة ـ أن الإسلام (وتقصد إسلامها الخاص، الإسلام كما تفهمه وتطبقه، أو حتى ترغب / تحلم بأن تفهمه وتطبقه) هو دين التسامح والرحمة، وأنه ضمانة السلام. بل تدعي أشد الفرق غلواً، أشدها تعصباً وتوحشاً، أشدها تنظيراً لكراهية الآخر، أنها (أرحم الخلق بالخلق)، في مفارقة كوميدية صارخة، تستدعي الضحك؛ بقدر ما تبعث على البكاء!.

لا شك أن الإسلام هو دين الرحمة والتسامح والسلام، بل دين المحبة والجمال. هذه حقيقة واضحة لمن يتفحص النصوص الأولى، النصوص القرآنية، وكذلك النصوص النبوية، الثابتة بالتواتر الذي يصل تواتره إلى مستوى أن يضمن يقينية الثبوت قطعاً. لكن تسامح الإسلام المؤكد؛ دونما حاجة إلى تأكيد، الذي ليس محل خلاف في سياق الداخل الإسلامي، لا يعني تسامح مَنْ يَدّعي ويزعم أنه المُمَثّل الشرعي والوحيد للإسلام (وللأسف، كل فرقة وكل طائفة وكل مذهب، بل كل منطقة، تدعي أنها «الفرقة الناجية»، ومن ثم تدعي أنها الممثل الوحيد، والشرعي للإسلام)، بل العكس يكاد يكون هو واقع الحال؛ لأن من يتحلى بمثل هذا الزعم

وبمثل هذا الادعاء العريض الذي يحتكر الشرعية، لا يستطيع أن يكون متسامحاً مع من هم في نظره ممثلون غير شرعيين للإسلام!.

لقد رأينا كيف أن كل أطياف المتنوع الإسلامي تدعي أنها تمثل الإسلام، الذي هو دين المحبة والسلام؛ اتفاقاً بين كل هذه الأطياف. حتى أولئك الذين سقطت منهم الفلتات تلو الفلتات من على أطراف ألسنتهم، بكل ما فيها من توصيف زعيم الإرهاب العالمي (= بن لادن) بـ(الشيخ)، وبـ(من له سابقة في الجهاد) والزرقاوي بـ(المقاوم / المجاهد)، وطالبان بـ(الدولة الوحيدة التي تطبق الإسلام)، أقول: حتى هؤلاء زعموا أنهم ليسوا متطرفين، ولا طائفيين، ولا عُنصريين، ولا كارهين للآخر، بل مجرد مسلمين متسامحين، أبرياء في البداية وفي النهاية، لا ذنب لهم ـ كما يزعمون ـ إلا الدفاع عن الإسلام، أو محبة من يُدافع عن الإسلام (طبعاً يقصدون بالمدافع عن الإسلام زعماء الإرهاب المدرجين على. . القائمة البيضاء!!).

مجرد الادعاء لا يعني التحقق. الادعاءات مفتوحة، وبالمجان، كل يدّعي ما يَشاء؛ ما دام الامتحان لا يتجاوز حدود الكلام. رفع الشعار الجميل المتمثل في أن الإسلام دين الرحمة والتسامح والمحبة، ثم احتكار تمثيله، وادعاء التطابق التام مع أصله، يعني ـ من طرائق ضمنية ـ أن المُدّعي يزعم لنفسه أنه متسامح وراحم وممتلئ بمشاعر المحبة والإخاء، حتى ولو كان من مؤيدي تنظيم القاعدة، أو مِن أولئك الذين يفرحون بالتفجيرات الإرهابية التي تستهدف الأبرياء، أو من الذين يُشرعنونها بوصفها نضالاً ضد نفوذ الاستعمار الجلي أو الخفي (وفق تصنيفهم)، أوضد قوى الاحتلال.

لإنهاء الأزمة الطائفية أو التخفيف من حِدّتها؛ لا بد من فهمها / تشخيصها ـ بأقصى ما يمكن ـ ابتداء. لا بد من نقد الخطاب الديني لكل الطوائف؛ قبل البداية في طرح رُؤى التعايش والإخاء. لا بد من إدانة واضحة ومحددة وصريحة، وبإجماع من الرموز الاعتبارية، لكل ما تنطوي عليه المنظومات التقليدية من أدبيات تحث على الكراهية، وتجعل من مجرد الاختلاف الطائفي مبرراً للعداء.

إن أيَّ خطأ مقصود أو غير مقصود في مشوار التَّبَصُّر بهذه المسألة، وأي انسياق وراء إغراءات اللعبة القذرة، وأي مراوغة أو تأجيل؛ مهما كانت الأعذار والمبررات،

بل أي تراخٍ أو تغاضٍ، لا يزيد المسألة إلا تعقيداً، وسيجعل المُفكر، صاحب الهم الإنساني، مُسهماً ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ في تلغيم الحلول وتعطيلها، بدل أن يسهم في اجتراحها على ما يقتضيه الشرط الإنساني العام.

عندما يرفع المتطرف، أو الطائفي المتعصب، أو التقليدي الكاره لكل الآخرين المختلفين معه، شعار أنه يُمثّل الإسلام (والإسلام متسامح، ومن ثم، فهو متسامح وفق هذه الدعوى)، لا بد أن نواجهه بحقيقة معتقده، بحقيقة أن الإسلام الذي تصوّره؛ فاعتقده وتبنّاه، ليس هو الإسلام المحمدي، بل هو الإسلام الطائفي المتعصب الذي صنعه له سماسرة المذهب، وأنه ـ بتعصبه وتطرفه ـ مجرد ضحية لمسيرة طويلة من الخداع.

لا بد أن نواجه الطائفي المتطرف بحقيقة أن إسلامه الذي يتمثله هو إسلام ضيّق جداً، وخاص جداً، وسلبي جداً. من الضروري أن يعي الطائفي الجماهيري، أي التابع الذي يَجترُّ مقولات رموز التطرف الطائفي، أولئك الذين يستغفلونه ويستغلون شعلة الحماسة الدينية المتقدة بين جنبيه، أن إسلامه الذي يحاربه به ـ وله ـ على المستوى الطائفي، ليس هو الإسلام؛ لأن ما يتمثله، ما يتطرف به وله، هو الإسلام الخاص الذي بناه له كهنوته المتعصب، وأصبح لا يفهم الإسلام إلا من خلاله، أي من خلال كونه عصبية مُفاصلة وصِراع.

هذا الطائفي المتطرف؛ دون أن يعي أنه متطرف، لا بد أن نصدمه بحقيقة أن الإسلام بهذه الصورة المغلوطة ليس إسلاماً متسامحاً؛ مهما قيل ويقال من جميل الكلام. لا بد أن نفتح عينيه (= الطائفي التابع المخدوع، وليس الداعية / الرمز الذي يعي أبعاد الخديعة، بل هو الذي يحوك خيوطها ويستثمرها في النهاية، وكُلٌّ إلى حيث تنتهي مطامعه وقدراته) قسراً على الحقيقة المرعبة المتمثلة في أن الإسلام الذي يعتقده في ضميره، ويؤمن به من صميم قلبه، والذي لا يراه مكتملاً إلا بكراهية الآخر، ونبذ الآخر، وإقصاء الآخر، ليس إسلاماً متسامحاً، ليس جمالاً بل قبح؛ لأنه ـ بكل بساطة ـ ليس هو الإسلام.

أُقلّبُ هذه الحقيقة وأُكررها من عدة وجوه، بعدد المرايا التي يمكن أن تُعرّيها؛ لأن حجم الخداع كبير، والغارقين في طوفان هذا الخداع لا يعون أبعاد ما يُقدّمون

أرواحهم رخيصة من أجله. فليس حل المسألة الطائفية بالسهولة التي يتصورها أولئك الطيبون الحالمون بمجتمع جديد مُتسالم، بمجتمع يتجاوز الإشكاليات الطائفية، يتجاوزها بمجرد أن يدين زعماءُ الطوائف الطائفيةَ بشيء من اللعب السياسي على أطراف الكلام الديني!.

كما كانت العلاقة بين الديني والسياسي، تلك العلاقة القائمة على التوظيف المتبادل، هي المنتجة للحالة الطائفية، فكذلك التسامح؛ بوصفه ترياق المسألة الطائفية، لا يمكن أن يتم بمعزل عن مساءلة هذه العلاقة، ومساءلة هذا التوظيف. ويبدو أن هذا هو ما ألمح إليه فولتير، عندما أكّد تبادلية التسامح، وأنه لا بد أن يتم في مسارين: ديني وسياسي؛ لأن التسامح في أيٍّ منهما يقود إلى التسامح في الآخر، والعكس صحيح.

وإذا كان التسامح ـ دينياً وسياسياً ـ لا يعني إلغاء الاختلافات والتصورات المتضادة والرؤى المتصادمة (إذ التسامح ذاته لا معنى له إلا بوجود هذا الاختلاف، بوجود النزاع كما بيّن ذلك فيلسوف التسامح: راينر فورست؛ وإلا فالتسامح يكون مع ماذا؟)، فإنه ـ في الوقت نفسه ـ لا يعني السكوت عن شحنات الكراهية التي تفرزها أدبيات الخطاب الطائفي المتسيس ضرورة، والتي لا بد من وضعها على طاولة التشريح.

إن هناك فرقاً واضحاً وحاسماً ـ على مستوى الرؤية وعلى مستوى الفعل ـ بين أن يعتقد كلُّ طرف عقيدة تتنافى وتتضاد مع عقيدة الطرف الآخر، وبين أن يُؤسس على هذا الاختلاف والتضاد ضرورة الكراهية والعداء وحتمية الصراع، وعدّ كل هذا جزءاً لا يتجزأ من أصل الاعتقاد.

للأسف، فإن الذي حدث ويحدث، هو تأسيس ما ليس بطبيعي، وما ليس بحتمي (= كراهية المختلف ومُعاداته واعتقاد حتمية الصراع معه)، على ما هو طبيعي وحتمي (= وجود التنوع والاختلاف). وهذا يؤدي إلى نتيجة مفادها: أن الاختلاف العقدي لو بقي مجرداً من تنظيرات الكراهية؛ لما كان ثمة ضرورة تُحتم مساءلته، وفضح وسائله وغاياته التي تدور رحى احتيالها بين ثنائية الاستغفال والاستغلال.

إذا تصورنا الأمر على هذا النحو، أي على حقيقته، دونما أية مراوغة قرائية،

أيقنا أنه لا حل بلا حفر معرفي في طبقات العقائد المتجذرة في الوعي بقدر تجذرها في التاريخ. ودون الدخول ـ بجرأة ـ في تعرية هذه الإضافات العقائدية بسلاح النقد (الإضافات العقدية التي تلغي حرية الاختيار، ولا عقيدة بلا اخيتار، بل لا تكتفي بذلك، إذ تعقد على هذا الإلغاء ضرورة النبذ والإقصاء)، فإن التاريخ يثبت عبثية الدعوات العامة إلى التسامح والإخاء.

من هنا نفهم، لماذا استمرت الحروب الدينية / المذهبية في أوروبا قديماً؛ رغم أن دعاة المذاهب المتناحرة يَدّعون الامتثال لتعاليم المسيح، التي تدعو إلى المحبة والصفح والسلام.

ما قبل عصر العقل، عصر الأنوار، كانت دعوة السلام في أوروبا عامة، بلا اشتغال حقيقي، وبلا مُراجعة تدين أدبيات الكراهية. كانت دعوة التعايش خطاباً في العلن، يافطات دعائية، بينما كان خطاب الكراهية الداخلي يحظى بالحصانة، بل بالرعاية والدعم من قِبَل الرموز / السدنة / الكهنة الذين يعون تمام الوعي أن لا وجود لهم بدونه، إذ هم رموز الافتراق والاختلاف، لا رموز التوافق والائتلاف!.

لقد كان استمرار التعصب رغم كل الشعارات العامة المرفوعة، نابعاً من كونها شعارات إعلانية لمجرد الجذب والاستقطاب، لمجرد تقديم حسن سيرة وسلوك في الفضاء العام، بينما كانت التعاليم الداخلية التي يضخها رجال الكهنوت في عقول وقلوب جماهير الأتباع الرعاع، تدعو ـ بكل تأكيد، وبكل صور التوجيه الصريح، وبكل فنون الإيحاء ـ إلى كراهية الآخر المختلف (بعد شيطنته والزعم بأنه عدو لله وللمؤمنين)، وتؤكد بقوة اليقين الإلهي الجازم لهؤلاء الأتباع المساكين أن إيمانهم لا يتم إلا بكراهية الآخرين.

إذن، كانت المسألة التعصبية متشابكة مع أصل التصور الديني. ومن هنا، كان لا بد من التوجه إلى الأسس، كان لا بد من هدم أسس التعصب من الداخل، كان التقويض الشامل لكل مستويات الادعاء الكهنوتي، وفي كل مجالات اشتغاله الوظيفي، شرطاً أولياً، بل شرطاً جوهرياً، لتأسيس مجتمعات التسامح التي ينفتح فيها الجميع على الجميع، مع الاحتفاظ بثراء التنوع والاختلاف.

بدأ الحل الحقيقي الذي أثمر فيما بعد هذه الحضارة الإنسانية المبنية على قواعد التسامح المدني، التي لا تسمح بأي اضطهاد ديني / مذهبي / عرقي، وبأي مبرر كان؛ عندما بدأ النقد يشمل الرُّؤى المُؤسِسة للكهنوت الديني؛ عندما بدأ النقد يصل إلى أعمق الأعماق، إلى حيث لم يخطر على قلب مؤمن!.

كانت الفلسفة تُسَمّى أم العلوم؛ لأنها الحاضنة للعلوم قديماً؛ ولأنها تُمثل الاشتغال على ما وراء العلوم (= الكليات العامة)، بالاتكاء على نتائج العلوم. ومن هنا اضطلعت الفلسفة بمهمة المواجهة مع الخطاب الكهنوتي المهيمن؛ لأن مثل هذه المواجهة الخَطِرة تتطلب توظيف كل ما ينطوي عليه الخطاب الفلسفي من تنوع معرفي وشمول تصوّري. فكل عناصر ومكونات التدين الكهنوتي التقليدي، بل كل شبكة العلاقات التي تحكم دينامية البنية الكهنوتية، تحتاج إلى شمولية الخطاب الفلسفي الذي لا يستطيع غيره الإحاطة بهذه الظاهرة التي تشكلت وتضخمت على مدى سبعة عشر قرناً من العمل الشاق والدؤوب والمتتابع لتشييد أوهام اليقين.

مثلاً، كان لا بد من فلسفة التاريخ؛ للبحث في حيثيات التاريخ الحاضن لنشوء التصور الديني، وكان لا بد من فلسفة الدين؛ للبحث في الدين، وتشظياته المذهبية، وخصوصاً البحث فيه كدين، أي من حيث كونه ديناً، أي بناء على ما تقتضيه (الطبيعة الدينية) المرتبطة بـ(ماهية التديّن)، وكان لا بد من البحث في روافد التصور الديني، منذ البداية وإلى لحظة البحث، بالتركيز على ما يوفره علمُ الأديان المقارن، وكان لا بد من فحص شعرية الخطاب الديني، ومقومات الإيحاء فيه، وطرائق المخاتلة المضمرة، أي التي تسكت عما تريد قوله، وتقول ما تريد السكوت عنه؛ باستثمار مناهج الدراسات الأدبية والفنية، وكان لا بد من المثيولوجيا للبحث في أساطير الخطاب، وكان لا بد من استفتاء علم الآثار من أجل التأكد من صحة الوقائع.. .إلخ العلوم التي وظفتها الفلسفة لتقويض أكبر بناء للأوهام عرفه التاريخ الإنساني.

عندما اشتغل الفلاسفة على تفكيك بناء البنية الكهنوتية، بتسليط كل هذه العلوم عليها، تهاوت أوراق الزيف، وتعرت شبكة الأكاذيب، ورأى الناس ـ على نحو تدريجي متطوّر، وصادم في الوقت نفسه ـ حجم الخداع الذي رافق كل تلك الإضافات الناتجة من إرادة التجييش واستقطاب أكبر قدر من الأتباع، وبدت الحقائق

الدينية الأولى واضحة جداً، وبسيطة جداً، بدت معقولة، ومفهومة أخلاقياً من قبل الجميع، بحيث لا تحتاج في فهمها وتمثّلها إلى كل هذا الجيش اللجب من رجال الكهنوت المستبدين، هؤلاء الذين يسترزقون بتقديم الحقيقة المحتكرة إلى فقراء الروح الظمأى المتعطشين ولو إلى قطرة وَهْم في متاهات البؤس والشقاء.

كانت التعاليم الأولى واضحة: لا تقتل، لا تسرق، لا تزنِ، لا تظلم، برّ والديك، ساعد الفقراء والضعفاء، أحسن إلى جارك، اصفح وقابل السيئة بالحسنة، ..إلخ، وما يتبعها من الارتباط الروحاني بالله، كلها لم تكن تحتاج إلى كل ذلك البناء الكهنوتي الزاخر بالجدل والتنظير، وتفصيل تفاصيل التفاصيل، وتضخيم تعاليم البروتوكول الكنسي، فضلاً عن آلاف الأساطير المغلفة بطبقات من الأسرار اللامتناهية، التي يجري توظيفها لشد مشاعر الناس إلى عالم الماوراء، عالم الغيب؛ حتى لا يفطنوا إلى ما يجري في عالمهم الواقعي، عالم الشهادة المختطف منهم في وضح النهار.

أبدعت أوروبا أيما إبداع، أنجزت في هذا المضمار ما عجزت عن القيام به الأمم قاطبة منذ فجر التاريخ إلى اليوم. فجرّاء هذه الجهود الفلسفية والفكرية الجبارة التي عرّت الأوهام الكهنوتية التي سادت لقرون، انفض الناس عن رجال الدين، وليس بالضرورة عن الدين. صحيح أن كثيرين فقدوا ثقتهم حتى بأصل الدين ذاته، لكن لم يكن هذا إلا لصدمتهم برجال الدين الذين مارسوا عليهم الخداع لقرون طويلة، وأغرقوهم في التفاصيل الكهنوتية، وشحنوهم بالعداء لكل من لا يتفق معهم على الارتباط بالهرم الكهنوتي الذي يتربع رجاله على كراسي القداسة، باعتبارهم الناطقين بأحكام الله.

أدرك الناس بوضوح كيف أن رجال الكهنوت حوّلوا حياتهم في هذه الدنيا إلى جحيم قبل جحيم الآخرة التي لاحقهم بها الوعيد الكهنوتي!، حيث جرى تطويعهم، ومن ثم توظيفهم في صراع المصالح بين أجنحة النفوذ الكهنوتي (= طوائف الدين المسيحي) من جهة، وبين الكهنوت ومن لا يؤمن به (= المتمردون على المسيحية من داخلها، أو المنكرون لها من خارجها: غير المسيحيين) من جهة أخرى.

بعد سقوط الأقنعة، وسفور الحقيقة عن وجهها؛ تذكر كثيرون بأسى، وبحنق على رجال الكنيسة، كيف استطاع الخداع الكهنوتي، أن يجردهم من إنسانيتهم، ويجعلهم يتدينون بالكراهية، بل يبتهجون بمشاهد إحراق الفلاسفة والعلماء والمفكرين وهم أحياء.

أفاق كثيرون من غيبوبة التعصب الديني والطائفي؛ فتذكروا كيف كانوا يحتربون طائفياً، ويتصارعون بالكلمة وبالسلاح؛ بدافع من تعاليم رجال الدين الذين كانوا يباركون لهم قتال الهراطقة، بينما كانوا في الحقيقة يقاتلون في سبيل تعزيز نفوذ رجال الدين، في سبيل دعم القيمة الرمزية لسدنة هياكل الوهم المقدس، وهم يتوهمون أنهم يقاتلون في سبيل الله!.

من هنا، أصبحت الفلسفة ـ كخطاب تنويري ـ هي العدو الأول لكل المتاجرين بالدين، من كل دين، ومن كل طائفة، ومن كل مذهب. ومن يراقب الساحة العربية أو الإسلامية اليوم، لا يجد رجالَ الدين المتزمتين المحرضين على الطائفية يكرهون شيئاً مثلما يكرهون النشاط الفلسفي، هذا النشاط الحر الذي رأيناهم ـ في مناسبات لا تُحصى ـ يُحاولون حِصاره قدر الإمكان؛ لأنهم يدركون أن هذا الخطاب إذا ما نشط جماهيرياً، وفُتحت له أبواب الحرية، أبواب الحرية المغلقة اليوم بحُجة القوة لا بقوة الحجة، ومارس حقه الطبيعي في النقد اللامحدود لكل المواضيع بلا استثناء، ستنهار أقانيم الدجل، ويذوب جليد الكراهية الطائفي بفعل دفء شمس الحقيقة الناصعة، وسيبدو الدين في حقيقته الأولى دين محبة وإخاء. وحينئذٍ لن يبقى لتُجّار الكهنوت مصدر رزق ولا مصدر وجاهة، وسيقودهم الوضع الجديد إلى البطالة، وسيصبحون بعد (الملايين) التي كانوا يقبضونها بمثل ذلك الدجل الفضائي الساذج الممتلئ بالتحريض على الكراهية، يبحثون عن (ملاليم) فلا يجدونها، وستتبخر تلقائياً عشرات الألوف من الوظائف الكهنوتية الراسخة اليوم رسوخ الجبال، ولن يبقى لشاغليها بعد تبخرها إلا الوقوف على أبواب (حافز) في طوابير الانتظار!.

بعد كل هذا البحث المعرفي / النقدي، الذي نهض به الفلاسفة العظام، منذ بداية عصر النهضة، مروراً بعصر التنوير، وإلى اليوم، وبعد كل معارك الجدل الشائك، وبعد كل جهود التنظير، تلك التي كانت تدور رحاها حول إشكالية التسامح

بعلائقها المعرفية والواقعية، وصل الجميع إلى حقيقة واضحة، مؤداها: أنه لا بديل للتسامح إلا التسامح، وأن التسامح أصبح ـ بقوة قانون الواقع؛ قبل قانون العقل؛ بل قبل قانون الأخلاق ـ هو الخيار الوحيد للحياة، وللحياة تحديداً. أما الموت، فلا تزال خِياراته مفتوحة للجميع، مفتوحة على كُلِّ صُور الانتحار التي يتصدّرها ـ وخصوصاً في عالمنا العربي / الإسلامي ـ خِيار الانتحار بالاحتراب الديني أو الطائفي، هذا الخيار الذي يبدو اليوم وكأنه بدأ ينتقل من عالم النظرية والتجريد الممتد على مساحات الجدل اللاهوتي العقيم، إلى مستوى التطبيق في الواقع المعيش.

في سياق الخيارات الإيجابية، نحن أمام خيار مصيري لحياتنا، مُتمثلاً في: إما التسامح، وإما التسامح. نؤكد ذلك؛ لأن الخيار الآخر الوحيد، هو الخيار المقابل: خيار اللاتسامح، خيار النفي المتبادل، خيار إلغاء الجميع للجميع. وهو خيار يقع خارج نطاق الحياة، ومن قبلُ، خارج منطق الحياة.

نحن اليوم في العالمين: العربي والإسلامي، أمام خيار واضح، خيارٍ ليس غائماً ولا ملتبساً؛ فيما يخص هذه المسألة (= التسامح) تحديداً. فنحن إذا لم ندعم خطاب التسامح، ونؤسس له، فمعنى ذلك أننا ندعم الخطاب المضاد، فنقر خطاب الكراهية والعداء، ونمنح الشرعية المفتوحة للجميع؛ ليمارس الأقوى (كما في الحالة الديكتاتورية)، والأكثر (كما في الحالة الديمقراطية)، كل ما يستطيعه من أنواع الاضطهاد والاستعباد والقهر والإذلال.

لا أظن الجماهير البريئة ـ على امتداد هذين العالمين: العربي والإسلامي ـ ترضى بأن تكون وقود كراهية وعداء؛ إلا بعد أن تتم أدلجتها على يد سدنة الاحتراب الطائفي، أولئك المتكسبين من كراهية الجميع للجميع. فالجماهير تدرك ـ بتلقائية جمعية، وخصوصاً بعد تجاوزها عقلية الغزو والسلب ـ أن رفاهيتها مرهونة بمستوى ما يتحقق من سِلم اجتماعي يمنح الفرصة للإنتاج المؤدي ـ في الحالة السلمية الطبيعية ـ إلى الخير العام.

ولا يسري الوهن إلى هذا الإدراك الجماهيري التلقائي، إلا عندما يتم وضع الجماهير في سياق اعتقاد عنصري مُعادٍ للحياة، يُصوّر لها أن رفاهيتها ليست جزءاً من

رفاهية الآخرين، بل هي رفاهية على حساب رفاهية الآخرين (وفق عقلية النهب والسلب، فسالب ومسلوب، وناهب ومنهوب. وبناء على هذا التصور، ليس ثمة عمل مشترك، تكون الشراكة فيه إضافة إيجابية لكل الأطراف)، إذ ـ وفق هذا المنطق الاحترابي ـ لا يُضاف شيء إلى رصيد الذات إلا بسحبه من رصيد الآخر، والعكس صحيح؛ لأن الصراع هنا صراع على منتوج محدود، وليس على عملية إنتاج تنافسي، إنتاج يضيف إلى رأس المال، بحيث تتضافر ـ في سياق العملية التنافسية ـ معظم الإرادات ـ على نحو اضطراري، وغير مقصود ـ؛ للتخفيف من حدة البؤس الإنساني على هذا الكوكب العليل.

عندما يكره الإنسان أخاه الإنسان، فإنما يكره نفسه، وعندما يضطهده، فإنما يضطهد نفسه. اضطهاد الإنسان، أياً كان هذا الإنسان، هو اضطهاد للإنسانية ذاتها، أي الإنسانية التي يُشكّل المُضْطَهِد (= الفاعل) جزءاً لا يتجزأ منها. فمن ينتهك الحرمات الإنسانية، فإنما ينتهك حرماته بوصفه إنساناً، ينتهك ذاته في صورة انتهاك الآخرين. وكراهية الآخرين هي ـ في بعدها السيكولوجي الأعمق ـ ما هي إلا نتاج كراهية الذات واحتقارها وإدانتها؛ حتى ولو كانت تدعي ـ في سياق التنرجس المَرَضي ـ أنها خَيّرة، وأنها إيجابية، وأنها راضية بذاتها، وأنها من نسل خير أمة أخرجت للناس.

إذا انتفى كل خيار غير خيار التسامح؛ فلا بد من البحث عن كل ما من شأنه أن يعزز التسامح كخيار. وفي الوقت نفسه، لا بد من البحث عن كل عوائق التسامح، التي تكمن ـ غالباً ـ في صلب المقولات اللاهوتية التي تتأسس عليها الأديان والمذاهب، وتصبح عند الأتباع المُقلدين ليست مجرد مقولات عابرة، بل عقائد راسخة، بل عقائد يُراد لها أن تتجذر كأصل من أصول الإيمان في معظم الأحيان.

لقد اعتقد جون ستيورات مل أن التسامح يمتنع مع الاعتقاد بحقيقة مطلقة؛ لأن الاعتقاد بمثل هذه الحقيقة يفتح الباب على النزاعات اللاهوتية التي تؤسس رؤى الافتراق؛ لأن الجدل اللاهوتي سيسير في طريق تأكيد الحقائق المطلقة التي لا تقبل أنصاف القناعات، ومن ثم لا تقبل أنصاف الحلول. بينما الشراكة الاجتماعية، ذات المنحى التسامحي الذي ينبذ الاضطهاد، قائمة على أنصاف الحلول ضرورة، وعلى الاشتغلال على المشتركات؛ بمستوى المشترك فيها؛ لا بمستوى ما عليه الخلاف.

في اعتقادي أن الحقيقة المطلقة نوعان: حقيقة مطلقة على مستوى الاعتقاد بعوالم الغيب، التي لا يتعدى أثرها حدودَ العوالم الداخلية للفرد (فالغيب فردي التصور حتماً؛ لأن رسم معالمه يتم من خلال اللغة التي تُحيل على ما لم يتحدد مدلوله في الوعي سلفاً عن طريق الحواس)، وحقيقة مطلقة من حيث هي قانون / تنظيم نافذ على الجميع في مستوى الفعل الاجتماعي أو السياسي.

وبناء على هذا، فالحقيقة المطلقة من النوع الأول لا تمنع التسامح، ولا تفسد الشراكة الاجتماعية؛ لأنها لا تعمل في المجال الاجتماعي الذي هو ميدان التسامح (كما هو ميدان التعصب أيضاً)، بينما الحقيقة المطلقة من النوع الثاني تقف ـ بلا شك ـ عقبة ضد كل رؤية تسامحية تحاول أن تجد طريقها إلى الواقع المُتعيّن؛ لأن من يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فسيعتقد ـ حتماً ـ أنه يمتلك الحق المطلق، ومن ثم يمتلك الحق في التصدي لكل من يقف في طريق تمكين هذا الحق المطلق ليفعل في الواقع، وليكون فعلاً غير مقيد ولا محدود، أي بالمطلق أيضاً.

إشكالية الحقيقة المطلقة، أنها ليست حكراً على طرف واحد، بحيث يُسلّم لها جميع الأطراف بذلك، بل هي حقيقة مطلقة عند كل طرف، إذ كل طرف يدعيها، بل كل طرف يعتقدها يقيناً لا يتطرّق إليه الشك بحال. وعندما تحضر هذه الحقائق المطلقة في السياق الاجتماعي المشترك، فلا بد أن تتصادم؛ لأن المطلق لا بد أن يكتسح كل المجال الذي أمامه (والذي يتضمن ـ بالضرورة ـ مجال عمل المطلقات الأخرى)؛ لأنه يرى نفسه مشروعاً للحقيقة، مشروعاً عابراً للزمان وللمكان.

وإذا كان جون ستيوارت مل رأى أن الاعتقاد بالحقيقة المطلقة مانع من التسامح، دون أن يحدد مجال هذه الحقيقة بمستوى الفكر/ الفعل الاجتماعي، فإن جون لوك في (رسالة في التسامح) أكد مراراً على أن التسامح يبدأ من الفصل بين مجال الاعتقاد الخالص الذي لا ضير من حقائقه المطلقة، وبين مجال التعامل المدني الذي يجب أن يتساوى فيه جميع الناس.

يرى جون لوك أن التسامح هو أن لا يُحاكم الناس على أساس دينهم، بل يُعاملون مدنياً على أرضية يتساوى فيها الجميع بلا تمييز ولا انحياز من أي نوع. ومن

يقرأ كتابه التأسيسي (رسالة في التسامح) ير أنه يؤكد مراراً، ومن أول الكتاب إلى آخره، على ضرورة أن يبتعد رجال الدين عن سياسة الشأن العام؛ لأن دخولهم فيه (= الشأن العام: موضوع الفعل / التفكير السياسي) سيؤدي حتماً إلى وجود انحيازات عصبوية في التنظيم الاجتماعي، انحيازات لا بد أن تكون لحساب طائفة أو مذهب، على حساب بقية الطوائف والمذاهب الأخرى.

لقد رأى جون لوك في رسالته، أن من حق القائمين على تنظيم شؤون أي دين، أو أي مذهب، أو أية طائفة، أن يُخرِجوا منها من لا يعترف، أو لا يلتزم بأصول عقائدها أو بمبادئها الأساسية التي قامت عليها، ولكن شرط أن تكون أرضية التعايش مدنية خالصة، بحيث تسمح بأن يتساوى الجميع تماماً في كل الحقوق والواجبات. بمعنى ألا يترتب على الحرمان الديني / الروحي الذي يقوم به سدنة الدين أو المذهب، أي حرمان مدني من أي نوع، بل ألا يكون التصنيف الديني أو المذهبي توطئة أو تشريعاً لممارسة الاضطهاد، أياً كان نوع هذا الاضطهاد، وأياً كانت درجته، حتى ولو كان متمثلاً في بعض عبارات التنقص، أو إشارات التبخيس، أو ممارسات الازدراء.

إن الاضطهاد الذي ينتج من عدم التسامح مع الخلافات العقدية، لا يُؤزم المجتمع، ولا يشعل فتيل الاحتراب الداخلي فحسب، وإنما هو ـ أيضاً ـ يصنع مجتمعا نفاقياً، مجتمعَ رُعبٍ يفتقد الحدود الدنيا من الشجاعة. ومجتمع كهذا، لن يصبح بيئة خوف فحسب، وإنما سيصبح بيئة تخلف أيضاً. فالمجتمع الذي يقسر أفراده ـ أو بعضاً منهم ـ على رُؤية محددة، بحيث يُضطهد من خالفها، لا يستطيع أن ينهض بنفسه؛ لأنه معاق على مستوى الرؤية، وعلى مستوى الإرادة أيضاً. فمن جهة؛ لا شك أن (الرؤى) ستبقى حبيسة الصدور حتى تتآكل وتموت، ومن جهة أخرى؛ لا شك أن (الإرادة) ستجد نفسها مكبلة بالأغلال ـ حقيقة أو مجازاً! ـ.

لقد أصبح من بدهيات الرؤية السياسية المعاصرة أن الدولة المدنية (وهي الدولة الحقيقة بالمفهوم الحديث) هي دولة المساواة، ومن ثم، فهي دولة المواطنة (نسبة إلى الوطن = الأرض، وليس إلى أي هوية فكرية عابرة للجغرافيا) التي يتساوى فيها كلُّ أحدٍ مع كلِّ أحدٍ، وتحمي الدولة فيها كلَّ أحدٍ من كلِّ أحدٍ؛ دونما تمييز يُفتت هوية الأوطان.

إن أي اعتداء على هذا الأصل المدني للتعايش المشترك، يعني اهتزاز مفهوم المواطنة من أساسه، ومن ثم اهتزاز مفهوم الوطن، إذ لا وطن بلا مواطنين متساوين بمجرد الانتماء إليه ككيان محدود بحدود الجغرافيا، وليس كفكرة أو كرؤية عابرة للقارات، رؤية تحاول أن تجمع أشتاتاً من أناس ونُظم، يستحيل أن يتأطروا في نظام واحد، نظام يكفل لهم المساواة الإنسانية التي هي أساس هوية الأوطان، تلك الهوية المرتبطة بمشروعية وجود الوطن، وجوده كوطن، وليس ـ فقط ـ كنظام.

6 ـ 12 ـ الوطن والوطنية والانتماء المدني

الإنسان بطبعه كائن منتمٍ؛ على اختلاف وتنوع في طبيعة ومستويات هذه الانتماءات التي ترافق الإنسان منذ بداية وعيه بوجوده ـ كفرد واعٍ، وكفرد في جماعة ـ وإلى نهاية هذا الوعي المحدود بحدود الإنسان. والإنسان منتمٍ؛ لأن الانتماء حاجة إنسانية ضرورية، يفتقر إليها الإنسان سيكولوجياً وسوسيولوجياً، ويتعذر عليه التكيف بدونها، بل يتعذر عليه الوجود ـ الوجود النوعي ـ بدون أن يحظى هذا الجانب بقدر ـ ولو جزيء ـ من الإشباع.

الانتماء ليس ترفاً، بل هو أداة الفاعلية والإنسانية ونتيجتها في الوقت نفسه. وتعزيز الانتماء ـ أياً كانت صوره ـ تعزيز نوعي للإنسان. الإلحاح على الفردانية، لا يعني إمكانية الوجود خارج دوائر الانتماء، بل الفردانية ذاتها لا تتحقق إلا من خلال الانتماء، الذي يحفظ لها وجودها الخارجي على الأقل. إنها بدونه تتحول إلى وجود هش، وجود معرض ـ دائماً ـ للانتهاك. فهي وجود فردي أعزل، لا يستطيع الوقوف في وجه طوفان الانتماءات، التي يفرزها الوجود الاجتماعي حتماً، كجزء من طبيعة قوانين الاجتماع البشري.

لكن، ليس كل الانتماءات تحتفظ ببُعد إيجابي في علاقتها مع التوجهات الفردانية، التي تشكل النواة الصلبة لمفهوم المواطنية. فالانتماءات ذات الأبعاد الإقصائية: وهي ما سوى الانتماء المدني، لا تستطيع التسامح مع أي توجه ذي بعد فرداني؛ لأنها ـ من حيث وجودها ـ ليست قائمة على التمايز فحسب، وإنما على تشويه وتحقير وشيطنة الآخر. وهذا النفي للآخر؛ لا يعني هضم حقوقه المعنوية فحسب، وإنما يعني ـ كما تؤكد الشواهد الواقعية ـ اعتداء على الحق المدني، أي إن

تلك الانتماءات غير المدنية، تتجاوز حدودها المعنوية، إلى أن تصل إلى حدود المدني، فتمارس النفي للمدني في الإطار المدني!.

وسواء كانت هذه الصور التي ترسمها الانتماءات غير المدنية للآخر، صحيحة في بعض أجزائها، أو كانت مغلوطة تماماً، فإن النتيجة الحتمية ـ بصرف النظر عن بعدي: الصحة والخطأ ـ تتحدد في تكوين انتماء تمايزي، يقع خارج حدود التعايش المدني. وهذا يعني أن الانتماء المدني، هو الانتماء الوحيد المحايد (مع الإقرار بنسبية هذا الحياد، عندما يتجاوز الجغرافيا)؛ لأنه الذي يحفظ للفردانية وجودها العابر لجميع أنواع الانتماءات.

الانتماء المدني ـ كشعار متعالٍ ـ يتحدد واقعياً بالانتماء (بأوسع ما تعني كلمة: انتماء) إلى مؤسسات المجتمع المدني. ومؤسسات المجتمع المدني لا أقصد بها هنا: المؤسسات غير الرسمية، التي تقع خارج التبعية المباشرة للدولة ـ كما يقصد في التعميم الغالب ـ كما لا أقصد بها: المدنية التي تقابل العسكرية، وإنما أقصد بها تحديداً: المؤسسات المدنية الرسمية والأهلية، التي يتحدد وجودها الأولي، خارج الانتماءات ذات الأبعاد المتحيزة بالضرورة، كالانتماء الطائفي والمذهبي والقبلي والمناطقي والإثني. . .إلخ. فالمجتمع المدني في سياق كهذا، يشير إلى الوجود المادي المحايد للمؤسسات التي يتعامل معها الإنسان هنا، بوصفه: مواطناً فحسب، دونما اعتبار لأية صفة أخرى؛ تزاحم صفة: مواطن.

ما يؤكد عليه خطابي هنا، هو ضرورة تمدين الوجود المؤسساتي، حتى وإن كان هذا الوجود وجوداً مدنياً في الأصل، بكل ما يمكن أن يؤدي إلى تعزيزه من جهة، وحفظه من اختراق بقية الانتماءات المنافسة، من جهة أخرى. وهذا التعزيز المدني للمؤسساتية، يؤكد في النهاية تعزيز المواطنة، كإطار مدني، يلتقي عنده جميع الأفرقاء، ويحتوي أنواع المختلف: اجتماعياً ومذهبياً وطائفياً ومناطقياً وإثنياً، بحيث تصبح كل هذه الاختلافات أو التنوعات، وحدة وطنية متكاملة، تمد المجتمع (المجتمع = مجتمع الجميع المتساوي) بأنواع من الفاعلية الإيجابية، التي لا تمتلكها ـ في الغالب ـ المجتمعات الفئوية المنمطة، كما لا تمتلكها ـ أبداً ـ المجتمعات التي يطغى فيها المختلف على المكون الوحدوي العام.

إن المواطنة النابعة من الانتماء الوطني كضرورة، هي مفهوم مدني. ولم يكن للمواطنة ـ بمفهومها الحديث ـ وجود قبل وجود الدولة الحديثة، التي بدأت تتكون في الغرب الأوروبي قبل أربعة قرون تقريباً. وبديهي أن مفهوم المجتمع المدني مفهوم حديث، ملازم لمفهوم المواطنة. وهما ـ من جهة أخرى ـ ملازمان للتشكل النهضوي الغربي، المتجاوز لأنواع التعصب، الذي كان ـ بدوره ـ البداية الحقيقية لظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا.

واضح هنا أن المواطنة تنبع من التعاطي مع المواطن بوصفه فرداً؛ بصرف النظر عن بقية انتماءاته الأخرى. وهذا ما جعل الباحثين السياسيين يؤكدون أن المواطنة ـ كمفهوم ـ نابعة ـ في الأساس ـ من تصور ليبرالي، يعتمد المساواة بين المواطنين، بصرف النظر عن الانتماءات ـ غير المدنية ـ التي تفرق بينهم. ولهذا أكد مُنظّر (العقد الاجتماعي): جان جاك روسو، أن المواطن مساوٍ تماماً للآخرين جميعهم، وأنه يساهم معهم على قدم المساواة في تشكيل الإرادة العامة، أي: إرادة الوطن.

إذن، شرط المساواة في المواطنية شرط من شروط تحقق المواطنة ذاتها. فلا يوجد ـ وفق هذه الرؤية المدنية ـ مواطن من الدرجة الأولى، ومواطن من الدرجة الثانية. لا يوجد مواطن أكثر مواطنية من الآخر. المواطنة، إما أن تكون ـ بحكم بطاقة الهوية ـ، وإما أن تكون. لا وجود للنسبية هنا. النسبية هنا تعني التمايز. لا توجد النسبية إلا في عاطفة الانتماء، التي هي مشاعر داخلية كامنة في الضمير. بينما المواطنة، بما تستلزمه من حقوق وواجبات، تتمظهر كوجود واقعي، غير نسبي، فللمواطنين ـ جميع المواطنين ـ الحقوق نفسها، وعليهم الواجبات نفسها.

بهذا يتضح أن المواطنة ليست وجوداً ثانوياً في حياة الإنسان، بل هي وجود أولي، يحدد نوعية وجود الإنسان، كما يحدده ـ من قبل ـ كونه إنساناً. لا ينازع الوطنية في هذا السياق، إلا الوجود المبدئي للإنسان. أقصد هنا، أن الإنسان في هذه الحياة يتحدد وجوده ـ المادي على الأقل ـ من خلال بعدين، أو يتم التعاطي معه وقائعياً من خلال بعدين:

الأول: هويته الإنسانية. فالإنسان في كل مكان، يتم النظر إليه مبدئياً، من خلال

كونه إنساناً. فالتعامل معه يختلف ـ جذرياً ـ عن التعامل مع بقية الكائنات الأخرى: غير الإنسانية. فالقاعدة الأولى، المباشرة والبدهية، هي الإنسانية. وهي لمباشرتها ووضوحها، يتم التعاطي معها تلقائياً، وعلى نحو غير واعٍ؛ لأنها من البدهيات الأزلية في وعي الإنسان.

الثاني: هويته الوطنية. وهذه الهوية الآن، هي التي تمنح الإنسان الحقوق، وتطالبه بالواجبات. والتعاطي مع الإنسان ـ عالمياً ومحلياً ـ يتم بواسطة هذه الهوية المدنية. ومن لا يتمتع بهذه الهوية الوطنية، فكأنه لا يتمتع بالوجود ذاته، إذ حتى الأموات ينظر إليهم من خلال هذه الهوية بأثر رجعي. ولهذا لا يتصور ـ اليوم ـ أحد خارج هذه الهوية ـ صراحة أو ضمناً ـ وإلا كان خارج الوجود الإنساني.

ولأن المؤسسات المدنية ـ الأهلية منها والرسمية ـ هي التمظهر الحي الفاعل للوطن، ومن ثم المحك الذي تتجلى فيه حقوق المواطنة وواجباتها، فقد عمدت جميع الدول إلى تمدين هذه المؤسسات، وذلك عبر رؤية قانونية وتنظيمية، تحفظ للجميع: المواطنين، المساواة في التعاطي معها، وحرصت على أن تتجنب أية صياغة، قد تستخدم للتمييز بين المواطنين على أساس الانتماءات الأخرى، الانتماءات الما قبل مدنية.

لا يعني هذا أن المواطنة المتمثلة في مؤسسات المجتمع المدني، تنفي بقية الانتماءات، أو تحاربها، بل هي على العكس من ذلك، تحتويها، وتصونها من الاعتداء عليها. لكنها ـ في الوقت نفسه ـ لا تسمح بالتمييز على أساسها؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون جزء من المكون الوطني ضد الجزء الآخر. وهذا يؤدي إلى زعزعة الإطار: المواطنة، الذي به تتحدد طبيعة التعايش مع بقية العالم.

وبما أنني هنا أتناول الشأن المحلي، فإن الدين ليس إشكالية هنا، فنحن ـ في هذا الوطن ـ جميعنا مسلمون. مما يعني أن علاقة الانتماء الديني بالانتماء الوطني مسألة غير مطروحة نظرياً؛ لأنها غير موجودة واقعياً. فنحن نتحدث عن مجتمع متطابق دينياً، مجتمع المواطنية فيه تطابق الإسلام، فلا مواطنية هنا بلا إسلام. لكن، تبقى الانتماءات المذهبية والطائفية والقبلية والمناطقية، انتماءات حية، يجب إخضاعها

للمواطنة التامة. وإخضاعها يكون بعدم احتسابها في التعامل المدني، كعنصر تفاضلي في إطار الوطن الواحد.

هذا الإخضاع / عدم الاحتساب في التعامل المدني، الذي نواجه به بقية الانتماءات، لا يعني نفيها، أو التنكر لها، أو حتى تجاهلها، وإنما يعني التعامل معها بالحياد التام؛ ومنعها من اختراق المؤسسات المدنية؛ لأن مثل هذا الاختراق، يمثل تهديداً مباشراً لقيمة المواطنة الشاملة، المواطنة التي تكفل حقوق الجميع، لمصلحة انتماء جزئي، يبدد بقية الحقوق.

في الماضي كانت بعض هذه الانتماءات هي المحدد لهوية الإنسان. كانت هوية الإنسان تتحدد من خلال نوعية دينه، أو من خلال العرق الذي ينتمي إليه، أو القبيلة التي ينتمي إليها، أو المنطقة التي يستوطنها. في الماضي كان الدين وطناً، كما كانت القبيلة وطناً أيضاً. وكانت هذه الهويات في منتهى الأهمية؛ لأنها ذات أثر فاعل في تحديد مصير الإنسان، من خلال موقع الإنسان من كل ذلك؛ فقد كانت تمارس الدور المدني الحاسم، الذي تمارسه الكيانات الوطنية اليوم.

كان هذا فيما قبل النظام الحديث للدول، هذا النظام الذي يعتمد المواطنة، كانتماء مادي ملموس الأثر، ولا يستطيع التوفيق بينها وبين انتماء آخر، إلا بالتضحية بكلا الانتماءين. التعامل مع المواطن كمواطن من جهة، وكمنتمٍ إلى هذه الفئويات من جهة أخرى، لا بد أن يؤدي إلى خرق المواطنة ذاتها، وتذويبها لمصلحة الانتماء الفئوي. وهذا هو أخطر ما يواجه المجتمعات حديثة التشكل، وأبر التحديات التي يجب عليها تجاوزها، إذ لا وجود لها بدون تجاوز هذا التشظي الداخلي الذي يطال أساس البناء.

مع وجود هذا الخطر، فإن هنالك الكثير مما يدعو إلى التفاؤل. اليوم، لم يعد أحد يسأل عن بقية الانتماءات الفئوية، في ظل الممارسات المدنية المجردة التي تهيمن على الوجود الإنساني كله، والتي تقود بقية الممارسات إلى الاضمحلال.

لننظر حولنا، فحتى أشد المتعصبين دينياً، بل من يرون الوطنية كفراً، تجدهم لا يمارسون وجودهم المادي إلا من خلال الوطنية المدنية التي يرونها: جاهلية. إنهم

يدركون أن وجودهم ـ كأحياء ـ يتحدد بالهوية: الوطنية، فهم يسافرون بالهوية: الوطنية، وينتمون إلى وظائفهم بالهوية: الوطنية، ويبيعون ويشترون بالعملة الوطنية، ويودعون في البنوك ويسحبون منها بالهوية: الوطنية. . . إلخ. إن كل تفاصيل وجودهم اليوم تتحدد ـ إيجاباً وسلباً ـ بالمواطنة، ولا وجود لهم خارجها، حتى وإن ادعوا أن لهم وجوداً خارج ذلك.

لا يخفى أن المواطنة ـ كمفهوم جديد وطارئ على الوعي التقليدي ـ واجهت رفضاً صريحاً حيناً، وضمنياً في أكثر الأحيان، من قبل منظري الإسلاموية المعاصرة. كثير من الحركات الإسلامية كانت ترفض الاعتراف بها، وإن رأت التعامل معها ضرورة. بعضهم رآها جاهلية وكفراً؛ لأنها ـ بزعمهم ـ انتماء مناقض للانتماء العقدي الأممي، وبعضهم تسامح معها، فرآها مجرد بدعة يجب التنكر لها وإنكارها. والجميع ـ من هؤلاء وهؤلاء ـ تراوده أحلام اليقظة بدولة الخلافة الأممية، التي لا تغرب الشمس عنها!.

هذا المنحى، هو الطابع العام للحركات المتأسلمة التي كانت ـ ولا تزال ـ هي المصدر الأساسي للفكر السياسي الإسلامي. أخيراً، بدأ بعض مفكري هذه الحركات يطرحون مسألة التوفيق بين الإسلامية والمواطنة القطرية، ويجتهدون في البحث عن مبرر شرعي للمواطنة!. لكن، هذا البحث عن مبرر، وهذه المحاولة التي تنتهج التوفيق، وهذا التردد في الاعتراف بالمواطنة، كل ذلك يؤكد سلبية الموقف الوجداني ـ قبل الفكري ـ من التسامح الذي تتكفل مؤسسات المجتمع المدني بتوفيره في إطار المواطنة، وأن تشظي المجتمع على أيديهم، وبواسطة الانتماءات العصبية، لا يزال خطراً قائماً، بل مترجحاً في بعض الأحيان.

لا يعني التأكيد هنا على الانتماء المدني = الوطني، في مقابل الانتماء الديني، رفع الانتماء المدني على الديني، أو تهميش الديني بإزائه؛ كما يحاول المزايدون على البعد الديني تصوير الدعاوى المدنية عموماً، والوطنية خصوصاً، بزعم أنها تفضيل للتراب على العقيدة ـ كما يزعمون كاذبين، أو يتصورون واهمين. فبعيداً عن كل مزايدة، يبقى الأولوية للدين كما أراها شخصياً، وكما أراها ينبغي أن تكون في كل دين، في علاقته مع أي وطن.

لكن، أولوية الدين ـ كمبدأ عقائدي تصوري ـ لا تعني أنها متعارضة مع أولوية الوطن. وإذا كنت لا أرى أوطان الأرض جميعاً توازي مبدأ واحداً من مبادئي الاعتقادية، فإنني ـ وهنا أرجو أن يفهم كلامي في سياقه هذا ـ أرى أن الإنسان يستطيع أن يعيش بلا دين، ولكنه لا يستطيع أن يعيش بلا وطن. فالأولوية لكل منهما، إنما تكون من زاوية أبعاده الوظيفية. ولا تعارض في هذا، حيث الدين ـ وهنا أقصد أي دين ـ هو معنى الحياة ـ أي مقصودها وغايتها ـ لأتباعه، وحيث الوطن ـ أي وطن ـ هو الأداة لممارسة هذه الحياة.

هذه العلاقة التي قد لا يفهمها كثير من الغارقين في السياقات الوجدانية؛ من هؤلاء وهؤلاء، هي علاقة تتضح من خلال ضبط المنحى الوجداني في سياقه الخاص، وعدم جعله مبرراً لطغيان الشمولية الوجدانية على حقول المبادئ التي يجب أن تبقى محصورة فيها.

الجماهير ـ أياً كان توجهها ـ تمارس (التفكير!) العاطفي، دونما قدرة ـ في الغالب ـ على تحديده في مسارات استبطانية، بحيث تقارب به ـ ولو من بعيد ـ التفكير العقلاني. لهذا، يسهل عليها أن تتهم هذا الطرح بأنه (علمنة) على حساب الدين، كما أنها ـ وبمفارقة! ـ تستطيع أن تتهمه بأنه مغالاة في الأممية الدينية على حساب الوطن. ويستمر هذا، إذا كان الاتهام ـ وليس الفهم ـ هو المبرر الذاتي لقراءة مثل هذا الموضوع.

ولحل مثل هذه الالتباسات التي تشمل في الغالب أنواع الانتماء، فلا بد من تذكر مبدأ هام، وهو أن جميع الانتماءات ـ في بعدها المباشر أو غير المباشر ـ إنما وُضِعت، أو تخلّقت لتقديم حياة فضلى للإنسان. ولهذا لست هنا لأضع الانتماء المدني بإزاء الانتماء الديني والمذهبي؛ لأعلي أياً منهما على حساب الآخر، وإنما أعمد إلى التأكيد على ضرورة التصدي لشطط الهويات ـ كل الهويات ـ التي تغتال الإنسان. فلا يمكن أن يكون هناك ولاء يتقدم على الولاء للإنسان؛ لأنه المقصود الأول في عالم الهويات.

لكن، ألا يمكن أن تكون الانتماءات العقائدية، في تعارض واقعي مع الانتماء المدني المتمثل في الولاء للوطن؛ كمؤسسة مدنية كبرى؟. هذا قد يقع، وهو واقع

الآن في كثير من البلدان التي لم تستطع بعد تحرير العلاقة بين المشتركات الدينية والمذهبية من جهة، وبين هذه العلاقة ومدنية المؤسسات من جهة أخرى. ومن هنا، تصبح العلاقة متوترة بين أطياف الديني، مثلما هي متوترة بين الديني ذاته، ومدنية المؤسسة، تلك المدنية التي لا تتجاوز بها إطارها النفعي العام. ومن ثم لا تتجاوز بها الولاء المدني الذي يتمظهر من خلال مستوى المساواة، إلى فضاء من الاحتراب الفئوي، حيث التنازع بمقتضى فوضى الولاءات.

إن المبادئ الإنسانية العامة، والعقائد الدينية الأممية، هي من جملة المتعاليات المثالية، التي تتماس مع الوقائع، ولكنها ليست شرطاً أولياً لوجودها. بينما المؤسسات المدنية، لا وجود لها، إلا من خلال تمظهرها الفاعل، بل المجدي على نحو مباشر ونفعي. ومن هنا، يمكن أن تكون المؤسسات المدنية أداة لتفعيل المبادئ والمشروطات الاعتقادية ذات البعد العملي؛ إذا تم الوعي بطريقة تمدينها، بحيث لا تكون في صدام مع حيادية المؤسسة المدنية، التي تفقد ـ بالضرورة ـ وجودها المدني؛ عندما تفتقد الحياد.

وكمثال، فالإنسان الذي يمارس مبادئه الإنسانية، بالمشاركة في برامج التطوير الإنساني، وجهود الإغاثة الإنسانية، لا يصطدم بولائه للمؤسسات المدنية = الوطن. بل إنه لا يمارس هذه الفاعلية الإنسانية إلا من خلال هذه المؤسسات الوطنية المدنية. وكذلك المسلم الذي يشارك ـ بوحي من الإخاء الإسلامي ـ في بناء عالم أفضل، لا يمارس هذا البعد العقائدي، إلا من خلال المؤسسات المدنية. فعلى الرغم من البعد العقائدي وشبه العقائدي في هذه الأممية، إلا أن الانتماء المدني لا يحد منها ـ فضلاً عن أن يتعارض معها ـ وإنما يمنحها الفاعلية والمشروعية الدولية في آن.

بهذا يتحدد أن ضرر الانتماءات غير المدنية، إنما يأتي من سوء التوظيف الذي يمارسه الإيديولوجيون في الغالب، كما أن الإضرار بالمؤسسات المدنية، بل تحويلها من بنى إيجابية إلى بنى سلبية، إنما يأتي من خلال اختراقها اللامدني؛ بغية تحويلها من الحياد، إلى طرف في الصراع.

الانتماءات اللامدنية: الدينية والمذهبية والعشائرية والمناطقية والإثنية، تسعى ـ بطبيعتها كانتماء عصبي ـ إلى اختراق مدنية المؤسسة المدنية؛ لتطبعها بطابعها

الخاص. وما لم تكن مدنية المؤسسة صريحة في حيادها المدني، وما لم تكن التربية المدنية قد وضعت لدى الأفراد حدوداً فاصلة بين تلك الانتماءات وبين الانتماء المدني، فإن حياد / مدنية المؤسسة، لن يصمد طويلاً أمام محاولات الاختراق. بل قد تعمد تلك الانتماءات اللامدنية إلى خلق مؤسسات شبه مدنية؛ لتمارس من خلالها امتيازاتها الفئوية في السياق المدني العام.

ما أقصده هنا، أن أدلجة هذه الانتماءات هو مكمن الخطر على حياد المؤسسات المدنية، ومن ثم على الانتماء المدني، الذي لا يمكن أن يكون هناك تعايش سلمي إلا من خلاله. طبيعي أن بعض هذه الانتماءات، وخصوصاً الديني منها، ينطوي على بعد إيديولوجي بالضرورة. لكن، ما أقصده بالتحديد، هو: توظيفها من خلال الأبعاد الإيديولوجية فيها، من أجل اصطفاف قد يصل إلى درجة الاحتراب في الوطن الواحد، بل في المدينة الواحدة.

هذه الانتماءات، قد تكون محدودة في مستواها الشعوري، وقد لا تتعدى مستوى التضامن الاجتماعي. وهي بهذا، تبقى في حدود الفاعلية الإيجابية. لكن، أدلجة هذه الانتماءات، على حساب الانتماء الوطني المدني، إلى درجة إنشاء المليشيات المسلحة، كما هي الحال في العراق ولبنان والجزائر، قد تؤدي إلى احتراب حقيقي، تتم فيه عمليات التصفية الجسدية بين أبناء الوطن الواحد.

ما لم تترسخ المؤسسات المدنية من حيث وجودها المدني، وما لم يترسخ الولاء لها، إلى درجة يتعذر فيها اختراقها من قبل تلك الانتماءات، فإن وجود الإنسان ذاته سيبقى وجوداً هشاً؛ نتيجة هشاشة المؤسسات التي تمنحه فاعلية وجوده، بحيث تجعله وجوداً ملموساً لـه وللآخرين.

لقد كانت الانتماءات غير المدنية موجودة في العراق ولبنان، من قبل الأزمات السياسية التي تعانيها الآن. لكن، ما حدث ويحدث الآن، يؤكد أن الانتماء المدني لم يتأسس من قبل. ولذلك، سرعان ما تضعضعت المؤسسة المدنية، نتيجة ضعف الانتماء المدني، ونتيجة هذا الضعف، تنامت الانتماءات غير المدنية، وأخذت تمارس دور المؤسسة المدنية الأم: الوطن. ولو كانت تلك المؤسسات المدنية راسخة الولاء من قبل مواطنيها، لتعذر انهيارها، ولبقيت رغم ذلك صامدة، حتى وإن توارى أشخاصها.

الانتماء المدني ضمان لبقاء المؤسسات المدنية، كما هو ضمان لفاعليتها. ومأساة العراق ـ مثلاً ـ أن بقية الانتماءات غير المدنية كانت هي الأشد رسوخاً واستمرارية. ومن هنا، اكتسبت تلك الولاءات مزيداً من الولاء؛ نتيجة هذه الاستمرارية، إضافة إلى البعد النفعي الملموس. ولو كانت المؤسسات المدنية حيادية في تاريخها الطويل، لبقيت ضمانة وطنية، ولانبعث الوطن من الرماد، كما انبعثت ألمانيا واليابان، بعد ما تم تدميرهما بأضعاف ما جرى للعراق. فعودة الوطن في ألمانيا واليابان، كانت بسبب أنهما كانا وجودين مدنيين مؤسساتيين، يتمتعان بمستوى عالٍ من الولاء المدني، الذي يتجاوز بقية الانتماءات والعصبيات. وهذا على الضد مما حدث في العراق، الذي أخذت الولاءات غير المدنية، دور المؤسسات المدني في الفاعلية، ومن ثم في الولاء.

إذن، فهذه الولاءات ـ الما قبل مدنية ـ يمكن أن تكون بُنيّات أولية لتعزيز التضامن الاجتماعي، ولتحفيز الأبعاد الإنسانية العامة، ومن ثم تكون ذات أثر إيجابي في تنمية الولاء للمؤسسات المدنية، باعتبارها الوسيط المباشر لممارسة الفاعلية، ويمكن أن تكون نقيضاً للوجود المدني بما هي انتماءات غير مدنية. فهي ـ حسب فهمها وتوظيفها من قبل دعاتها ومروجيها ـ تفعل الشيء وضده. ومحدد ذلك منها، يكمن في تصوراتها الأولية للكل الإنساني.

أزمتنا الآن ليست مع هذه الانتماءات الما قبل مدنية، من حيث هي، وإنما أزمتنا مع الفهم التقليدي لها. لا شك أن هذا الفهم التقليدي الذي ينبع من واقع مشروط بشروطه الخاصة، سوف يصطدم بوجود مدني حديث، ومغاير لذلك الواقع الذي بني الفهم على شروطه. الآن، الأمة ـ بشروط وجودها كأمة ـ لم تعد هي الأمة التي تتحدد بالدين أو المذهب، وإنما هي الأمة الوطن. الأمة الآن لا تتحدد شخصيتها وشروطها الموضوعية إلا من خلال وطن.

الوطن الآن، بما هو جغرافيا؛ قبل أن يكون ديناً أو تاريخاً، هو إطار مؤسساتي عام، يحتوي ـ بالضرورة ـ مكونات من خارج الدين، ومن خارج التاريخ، ومن خارج القومية (القومي هنا بمفهومه العرقي، لا الوطني الذي رافق نشوء الدولة الحديثة في أوروبا)، ومن خارج اللغة أيضاً. التحول الحديث في مفهوم الوطن، من تاريخ أو دين

أو مذهب أو عرق، إلى جغرافيا، جعل من الحتمي الاعتراف بآخر مغاير، آخر قد لا يتوافق بعضه مع بعض في شيء من هذه الانتماءات المتمايزة. وهو اعتراف ليس موضوع اختيار، بل هو واقع متعين، لا يمكن إلغاؤه، وإن أمكن ـ بالمكابرة ـ إنكاره.

وبما أن هذه الولاءات اللامدنية، كانت تؤدي دوراً مدنياً فيما قبل التطور المدني الحديث، فإنها ـ الآن ـ يجب أن تتوارى في السياق المدني المؤسساتي؛ حتى توفر لهذه المؤسسات إمكانية الوجود المحايد، الذي يحفظ حق الجميع ـ بالتساوي ـ ويمنع استئثار الجميع أيضاً. فالجميع يقدم لهذه المؤسسات ولاءه؛ ما دام يضمن أنها مؤسسة للجميع. وانحياز المؤسسة المدنية إلى أي من هذه الولاءات، يعطي البقية المبرر الموضوعي لتراخي الولاء المدني؛ لأنها ـ بهذا الانحياز ـ لا تغدو مؤسسة الجميع، وإنما مؤسسة هؤلاء أو هؤلاء.

إن العصبيات مهما كانت قداستها عند أصحابها، يجب أن تبقى في حدودها التي لا تطغى على عصبيات الآخرين؛ من داخل المؤسسات المدنية التي تمارس وجودها الوظيفي في إطار جغرافي واحد. ولا يعني هذا انتقاصاً من تلك القداسة، كما لا يعني تجميد فاعليتها في إطارها الخاص، وإنما يعني ـ بكل بساطة ـ أن الوجود المدني هو القادر على توفير الحماية لها، والحماية منها.

إن الانتماء المدني / الوطني يصل إلى أن يكون هو هوية الوجود المادي للإنسان، أي باعتبار وجوده المفارق لبقية الكائنات ـ غير الإنسانية ـ مادياً. ولهذا كان جان جاك روسو يقول: «لن نصبح بشراً إلا إذا أصبحنا مواطنين». وهو يقصد ـ هنا ـ: الوجود النوعي للإنسان، ذا الطابع المدني، بحيث تكفل له المدنية / المواطنة حقه الإنساني، من خلال الأنظمة المدنية التي تحكم الجميع بالمساواة.

وهذه الأهمية التي يتمتع بها الوطن والمواطنية في الوجود المادي للإنسان، ليست أهمية مثالية أو مدعاة، وإنما هي أهمية واقعية. بل هي واقعية بأقصى ما تكون الواقعية ضرورة. وهي ضرورة لأي إنسان، في علاقته بأي وطن. ولهذا، نجد المهاجرين الذي ينتقلون من دول الجنوب إلى دول الشمال بحثاً عن الحياة الكريمة، وعن المستقبل الواعد، يتجاوزون الكثير والكثير، ولكنهم لا يتجاوزون الوطن، الوطن كهيكل انتماء مدني.

إننا نجد أن أولئك الرافضين لأوطانهم التي تعاني الفقر والكبت والتخلف، لا بد أن يبحثوا في عالمهم الجديد عن وطن؛ لأنهم يدركون أن وجودهم مرتبط بوطن ما. وما لم يحلوا هذا الإشكال في الانتماء، فإنهم حتى وإن أبدعوا، ووجدوا الكثير من الاحتفاء، يتعذر عليهم الاطمئنان إلى الوجود؛ لتعذر الإحساس بالبناء، أي بالمشاركة في ما يتجاوز النجاح الفردي، على نجاح الوطن، الذي يمنح النجاح الفردي معناه، حينما يكون فيه نجاح الفرد نجاحاً للجميع.

إذن، لا بد للفرد من مجال حيوي يمارس من خلاله وجوده، على أي نحو تمظهر هذا الوجود. لا بد من إطار نفعي مدني، يتجاوز الوجود المحدود للفرد، ليستثمر فيه الفرد منجزه الخاص. الإنسان ـ من حيث هو فرد ـ يدرك ـ بعمق وأسى ـ محدودية وجوده، بل محدودية احتياجاته، وطاقته على الاستمتاع بالنجاح الذي قد يكون ـ في حال الإبداع ـ نجاحاً أكبر بكثير من أن يستهلكه ـ بأية صورة ـ فرد ما؛ مهما كان نهمه الاستهلاكي للإبداع ذاته، ولعوائد الإبداع.

هذا يعني أن الجهد الفردي ـ مهما كانت مغالاته في فرديته ـ لا بد أن يكون مشتبكاً مع وجود أكبر ـ بكثير ـ من الفرد، وأقدر من الفرد ـ بحكم الامتداد الزمني ـ على استثمار هذا النجاح. لا بد أن يكون إسهاماً في النوع الإنساني، من خلال الوطن كإطار مادي ملموس، يمكن أن يستثمر هذا الإسهام الفردي، ويبقيه لتطوير النوع الإنسان، بعد تلاشي الأفراد.

أدرك ـ بتفهم! ـ حساسية التفكير التقليدي من التأكيد المتكرر في هذا الطرح على تمدين الانتماء، بوصفه ـ كما يتصورون تقليدياً ـ انتماء لا دينياً. والمدنية هنا، لا أقصد بها ما يقابل الديني ضدياً، وإنما هي المدنية التي لا تسمح بأدلجة الدين في سياق حيادية الأنظمة المدنية، حتى وإن كانت الأنظمة المدنية ذات مرجع ديني مباشر. فالمدنية تقتضي المساواة / الحياد في علاقة هذه الأنظمة بالجميع. ويتأكد انعدام هذا التضاد عندما يكون الحديث عن مواطنية، لا يتمتع بها غير المنتمين إلى الإسلام، كما هو واقع الحال.

ولأنه ـ كما اتضح ـ لا تضاد بين انتمائنا الأساس: الإسلام، والانتماء المدني / الوطني، ولأن تعزيز هذا الانتماء، يحفظ الوجود الإنساني في عمقه المؤنسن، ويمنح

إمكانيات أكبر للتطوير، فقد كان من الضروري التوعية بضرورة هذا الانتماء، كقاعدة أولية لتعزيزه. وللتماس مع الواقع بعملية أكبر، فإن الانتماء المدني، يمكن أن يتعزز بما لا يمكن حصره من الوسائل والوسائط. لكن، لا بد من التأكيد على بعض الأولويات. ولعل أهمها ما يلي:

1ـ تتمتع الغالبية من مؤسساتنا بالشكل المدني. وهي مدنية في وجودها الأولي، وفيما كان ينتظر من هذا الوجود أيضاً. لكن، من الضروري أن يكون هذا الشكل / الهيكل المدني، ذا مضمون مدني أيضاً. هناك فرق بين حيادية الأنظمة، ولا حيادية تفسيرها، فضلاً عن لا حيادية الفاعلين بها، ومن خلالها. ولا شك أنها ـ مهما كان حيادها المدني الصريح ـ يمكن اختراقها، إما بالتفسير الذي يجعلها في خدمة بعض الفئويات، وهو التجاوز الضمني، وإما بالتجاهل المتعمد، وهو التجاوز الصريح، بقوة هذا النفوذ أو ذاك.

لا يمكن أن تكون المؤسسة المدنية مدنية حقاً ـ أي كما يجب أن تكون ـ وهي تخترق بما ليس مدنياً، من الشخصي والعشائري والمذهبي والطائفي والمناطقي، وجميع أشكال الفئوية المناوئة لحيادية النظام الذي يحكم ـ أو يفترض أنه يحكم ـ المؤسسات المدنية كافـة. ففي هذه الحال، من البدهي أنه لا يتعزز الانتماء المدني للمؤسسة، بقدر ما تتعزز ـ كرد فعل ـ بقية الانتماءات. وهي انتماءات احترابية وغير إنسانية من جهة، وغير منتجة ـ للمصلحة العامة ـ من جهة أخرى.

ولا يقف ضرر الخلل بين الشكل والمضمون عند هذا فحسب. بل إن مثل هذا الاختراق يعزز من حضور التطرف بجميع أشكاله. فالفئة التي تستطيع تطويع النظام المدني لها، أو تستطيع تجاهل مدنيته / حياديته، لا شك أنها تستقوي بذلك، ويتولد لديها شعور ما، شعور سلبي، أنها فوق الجميع، وأن الجميع لا بد أن يسير وفق رؤاها، بوصفها الأقوى!. وهي القوة التي تتأكد لها من خلال الواقع والوقائع فيزيد من إحساسها بتمايزها، بل بتميزها المزعوم.

هذا الشعور السلبي يقود إلى شعور سلبي آخر، وهو تحول الولاء عند هذه الفئة المستعلية ذاتها، من ولاء للمؤسسة التي تهيمن عليها، إلى ولاء للفئة التي منحتها هذا

النفوذ المعنوي أو المادي. إنها تشعر أن الذي يمنحها وجودها ليس الانتماء المدني المحايد، وإنما الانتماء الآخر، الانتماء الذي تجاوز بها مكانها الطبيعي الذي يساويها بالآخرين، إلى حيث المكانة الأخرى، حيث يكون ـ بالضرورة هنا ـ الولاء للمكانة لا للمكان.

2 ـ مما يعزز الانتماء المدني الذي يؤسس لمفهوم المواطنة، طرح الانتماء المدني كمشاركة وشراكة واقعية، وليس كمثاليات، تعتمد على البعد القيمي عند الإنسان الفرد. فعندما يحس الفرد / المواطن، أن (المؤسسة المدنية = التمظهرات المادية) للوطن، ليست إلا هو، وأنه الشريك الفاعل المنفعل بهذا الانتماء، فلا شك أن مواطنيته ستزداد رسوخاً، لأنه سينظر إلى الوطن باعتباره امتداداً له، ومجالاً وحيداً للاستثمار المتجاوز لمحدودية الفرد.

الارتباط عن طريق مفهوم الشراكة ضروري؛ لأن الغالبية الساحقة من الجماهير تتحرك من خلال الإيقاع النفعي المباشر، والمرتبط بمصالحها ـ كأفراد ـ لا يمكن أن تتخلص من الذاتية بحال. ولهذا يغدو الإسهام ـ بكل أنواعه ـ مدعماً لروح الانتماء الوطني عند ممارسيه، إذ سيصبح لهم شيء ما، في هذا الوطن. وكل ما يلحق به من سلب أو إيجاب، هو من ـ وفي ـ حساب الجميع. ولهذا كان كثير من رواد فلسفة الأنوار، يربطون المواطنة بالتكليف الضريبي؛ لتتحقق الشراكة الحقيقية، ليس كإحساس عابر، وإنما كفعل مادي مستمر، مرتبط بتكاليف اليومي، حيث غذاء الوطن من غذاء الجسد، وحيث الوطن امتداد للحس الإنساني.

إن الإنسان، وخصوصاً الجماهيري الواعي لذاته بالوعي المباشر، يتجاهل كل انتماء، عندما يتعارض مع مصلحته الآنية المباشرة. فحتى انتماء الأخوة، فضلاً عما هو دونه، يتعرض للاهتزاز في هذا السياق. فالقضايا المالية والمصلحية المرتبطة بالأفراد، هي جل ما يشغل أروقة المحاكم اليوم. مما يؤكد أن كل انتماء يراد له البقاء والتعزيز، لا بد أن يدخل إلى الإنسان من هذه الزاوية. والشراكة تعزز هذا الارتباط المصلحي للأفراد، بحيث يصبح مستقبل الوطن، مستقبل الجميع.

3 ـ الوطن ـ ممثلاً في مؤسساته المدنية ـ إطار جغرافي وتاريخي، حيث مجالا

الفعل، في الزمان والمكان. وهو بهذا المفهوم علاقة ذات أبعاد إنسانية وثقافية وعاطفية ومادية ممتدة في عمق التاريخ، وعلى مساحة الجغرافيا، تصهر الجميع في مجمل هذه الأبعاد. والوطن هو الحصيلة النهائية لهذا الجميع بكل هذه الأبعاد. وأي تراجع أو خلل في مفهوم المواطنية، ينال أياً من هذه الأبعاد، أو هؤلاء الأفراد، فإنه يعني تراجعاً حتمياً للوطن.

لا يمكن الاستغناء عن أي من العناصر المتنوعة المكونة للوطن، ومن ثم لهوية المواطنة. وكل استغناء، هو طرح من الحساب يعني ـ بالضرورة ـ خسارة شيء من مكونات الوطن. هكذا الأمر، في المفهوم المدني للمواطنية. وهو المفهوم الذي ظهر متساوقاً مع ظهور النهضة الأوروبية الحديثة، خصوصاً في بعدها الذي كان يتعمد التركيز على مدنية المواطنة، ومن ثم مدنية الانتماء. وارتباط هذا المفهوم المدني للمواطنة بالنهضة، يعني أن تعزيز الانتماء المدني / الوطني، ضرورة نهضوية تنموية، حيث تنمية الإنسان، وتطوير الأشياء لخدمة الإنسان.

4ـ تتصل بما سبق مسألة جوهرية، وهي ضرورة تفعيل الآخر من داخل الانتماء الوطني. والآخر هنا، ليس فريقاً بالتحديد، وإنما هو كل فريق في تفاعله مع الفريق الآخر. فكل تنويع من تنويعات الوطن الواحد، هو آخر؛ بالنسبة إلى الآخرين. ومن ثم فتفعيل الآخر هو ـ في الوقت نفسه ـ تفعيل للكل.

لكن، لا يمكن أن يتم هذا التفعيل على نحو إيجابي، ما لم يكن كل فرد / مواطن، يتعامل داخل المؤسسات المدنية التي تشكل الوجود الموضوعي للوطن، يتفاعل ويتعامل بوصفه مواطناً، وليس من خلال أية صفة أخرى. مما يعني أن الوجود الذي يجب أن يترسخ داخل الإطار المدني / الوطني، هو وجود فردي. فالمواطن هو مواطن كفرد، وليس كمجموع ذي انتماء آخر، مهما كانت أهمية هذا الانتماء الآخر.

الفرد من حيث هو فرد، هو اللبنة الأولى في المجتمع المدني. فالفرد يسهم بوصفه فرداً، يأخذ بوصفه فرداً، ويمارس وجوده المدني بوصفه فرداً. وقيمته الوطنية تتحدد من حيث هو فرد، بقدر ما يسهم في الأبعاد الإيجابية لهذا الوجود المؤسساتي الممثل للوطن، أي إن قيمته تتحدد من خلاله هو، مجرداً من أي انتماء آخر. فهو ـ وليس غيره! ـ الذي يصنع وجوده، إيجاباً وسلباً.

هذا ما يجب أن تكون عليه كل مواطنة، أو كل انتماء مدني، سواء كانت الفاعلية

من جهة المؤسسة أو من جهة الفرد. وهذا شعور وفعل مشترك، لا يمكن أن تقوم به المؤسسة وحدها، كما لا يمكن أن يقوم به الفرد وحده. فتعامل المؤسسة مع الأفراد كأفراد / مواطنين، يعزز من هذه الفردية عند الفرد، وتقوده إلى التعاطي مع المؤسسة كفرد مجرد من بقية الانتماءات.

5 ـ المؤسسة التعليمية هي المؤسسة المدنية الأولى التي تواجه الفرد في حياته الواعية، باعتبار المؤسسة الصحية غير مرتبطة بالتعاطي الواعي، في المراحل المبكرة من حياة الإنسان. ولهذا، فهي التشكيل الأولي، والميدان الذي يحتضن الجميع المتنوع، بحيث توجد الإمكانية لحضور الانتماءات اللامدنية في السياق التعليمي ذاته. وبقدر ما تتاح هذه الإمكانية، تكون الخطورة، إذ ينبني الوعي الناشئ في إطار مؤسسة مدنية، فإما أن يترسخ لديه الوعي بالحياد المدني، وإما أن يعي المؤسسة المدنية ـ ومن ورائها الوطن ـ بوصفها مجالاً لممارسة الانتماءات ذات الطابع التمايزي.

وحيادية المؤسسة التعليمية لا تكمن في الحياد على مستوى التعامل المباشر، مع المنتمين إلى المؤسسة، وإنما ـ أيضاً ـ على مستوى المضمون الثقافي الذي لا بد أن يقف من تنوع الانتماءات على الحياد. وفي مقابل ذلك، يجب أن يكون معززاً للمشترك، في بعده: التاريخي والديني والوطني، متجاوزاً ـ في الوقت نفسه ـ الاختلافات التي قد تستدعيها هذه الأبعاد.

إن الاشتغال على هذه المحاور، إضافة إلى ابتكار محاور أخرى مدنية، من شأنه أن يعزز الانتماء المدني / الوطني، الضروري لتوحيد الانتماء. كما أنه يقلل من ظاهرة اللامبالاة التي قد تطال السلوكيات اليومية لبعض الأفراد. لا بد من هذا؛ كي يكون وطنُ الجميع وطناً للجميع.

تكفير التنوير

قراءات تنويرية على ضوء ممانعة التطرف السلفي

لقد جاءت هذه المقالات لتكون إسهاما في صناعة واقع تنويري ، لصناعة بديل للواقع السلفي الراهن ، لإرساء قيم التنوير : الحرية والعدالة والمساواة ، ولتعميم الرؤى العقلانية ، وللانتصار للعلم ضد الجهل ، وضد كل ممارسات التجهيل ، ولتفعيل دور الإنسان ، وللتشريع للانفتاح ، في وسط اجتماعي طارد لكل هذه القيم : بفعل قوة ونفوذ الخطاب النقلي الاتباعي الانغلاقي السائد محليا .

لا يمكن الحديث عن الخطاب التنويري بدون الحديث عن نقيضه في الواقع (= الخطاب السلفي) . لقد كان أبرز ما يميز الخطاب السلفي هو عداؤه التاريخي للعقل . الاسترابة بالعقل ، بل ومحاربته في كل محاور فاعليته ، هو ما يكاد يمنح السلفي هويته السلفية ، فلا سلفية بلا خطاب مضاد للعقل ، ومؤيد وداعم للنقل . ولهذا كان استحضار العقل فعلا تنويريا من شأنه أن يُقوّض البنيان السلفي من جذوره ؛ حتى ولو لم يصدم به صراحة على مستوى تشريح مقولات الخطاب السلفي في عمقها التاريخي .

لقد كان لهذه المقالات مخاضاتها الصعبة . يكفي أنها نُشرت في بيئة تمتهن هويتها الثقافية تكفير التنوير . ولهذا آمل أن تمثل إسهاما في ترسيخ ملامح خطاب تنويري لا يجافي الإسلام ، بل يستند إلى مقاصده ورؤاه العامة ، وأن يكون مقدمة للخروج من النفق السلفي المظلم الذي بات يجني على الواقع بقدر ما يجني على الإسلام ذاته ، وأن يمثل خطورة تحريرية متواضعة ، من شأنها أن تقود الإنسان هنا إلى غد أفضل ، أفضل من اليوم ومن الأمس .

الإسلام المستنير ، هو العدو الأول للسلفية والسلفيين . ولا شك أن السلفيين سيحاربون الإسلام المستنير ، وسيرمونه بكل التهم التي يتصورون أنها ستنفر الناس منه ؛ لأن وجودهم وحضورهم الفاعل في الساحة مرتبط بغيابه ؛ والعكس صحيح .

كان لا بد من استحضار التنوير في بيئة لا تزال تعاني فقرا مدقعا في رواج الأطروحات التنويرية . وكان لا بد من أن يتم ذلك عبر وسيلة تثقيفية واسعة الانتشار . وقد اتخذت من جريدة (الرياض) وسيلة لذلك ؛ خاصة وأنها تحمل هذا الهم التنويري على مساحة واسعة النطاق .

ISBN 978-614-404-388-2

9 786144 043882